This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

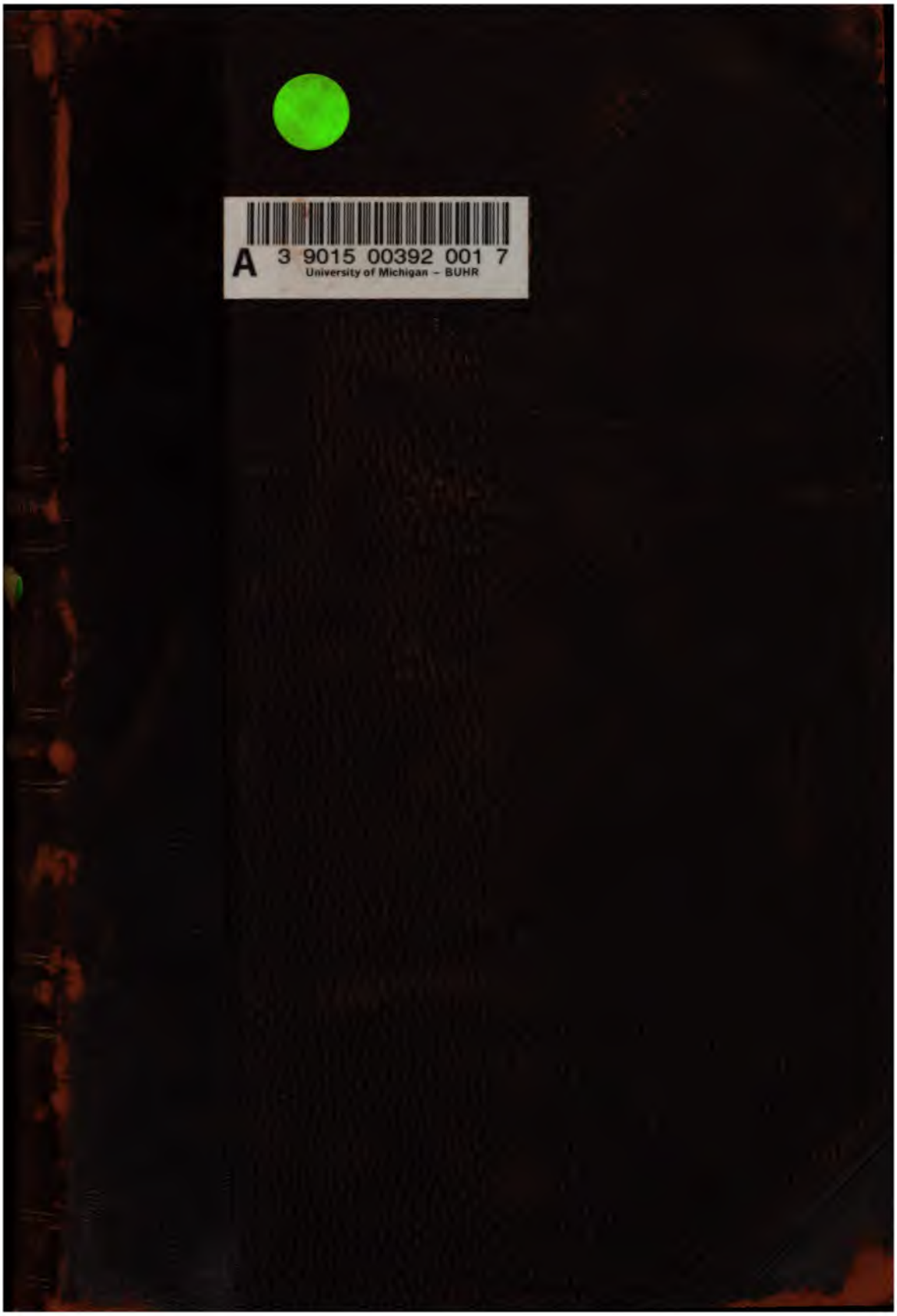
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

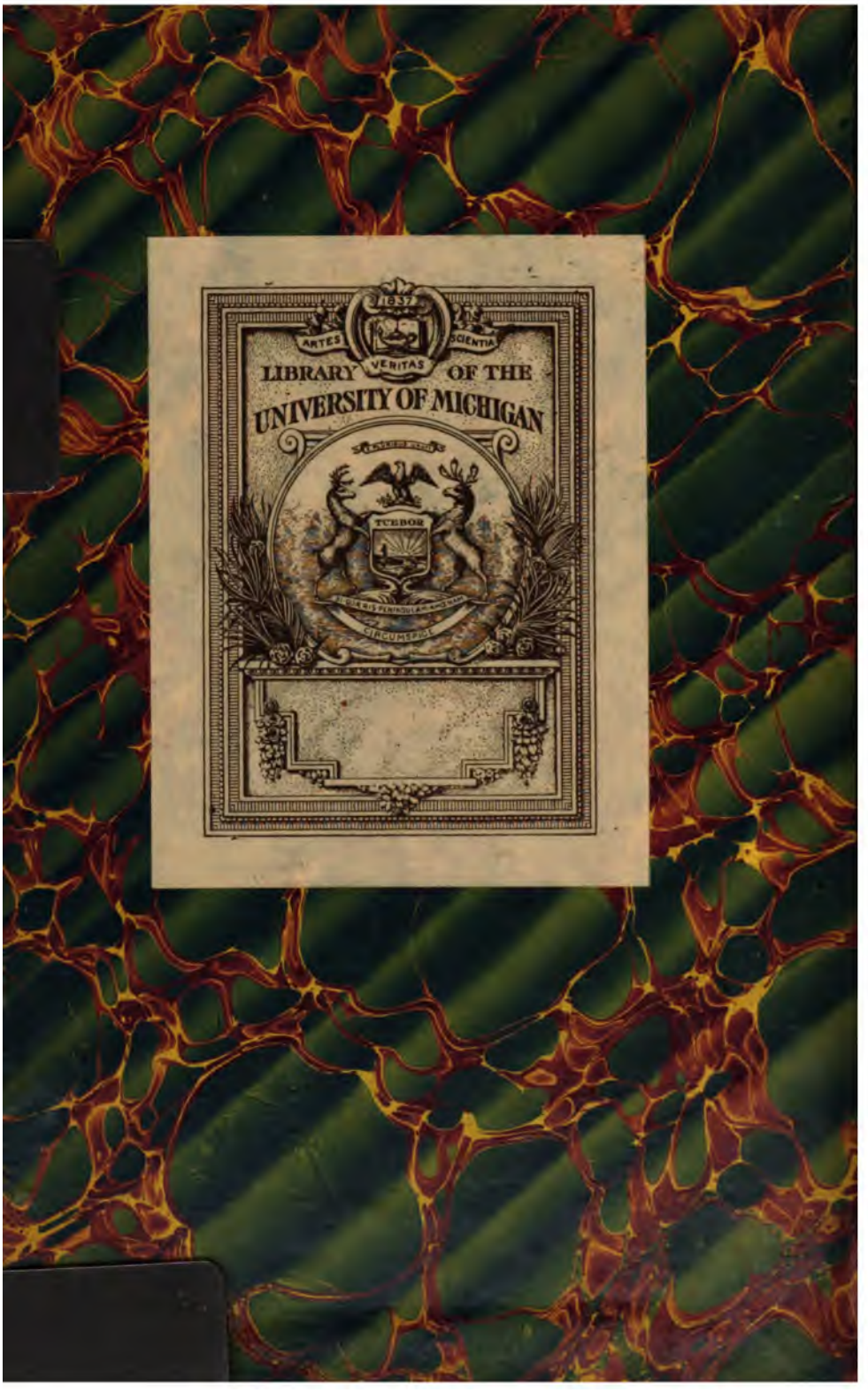
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

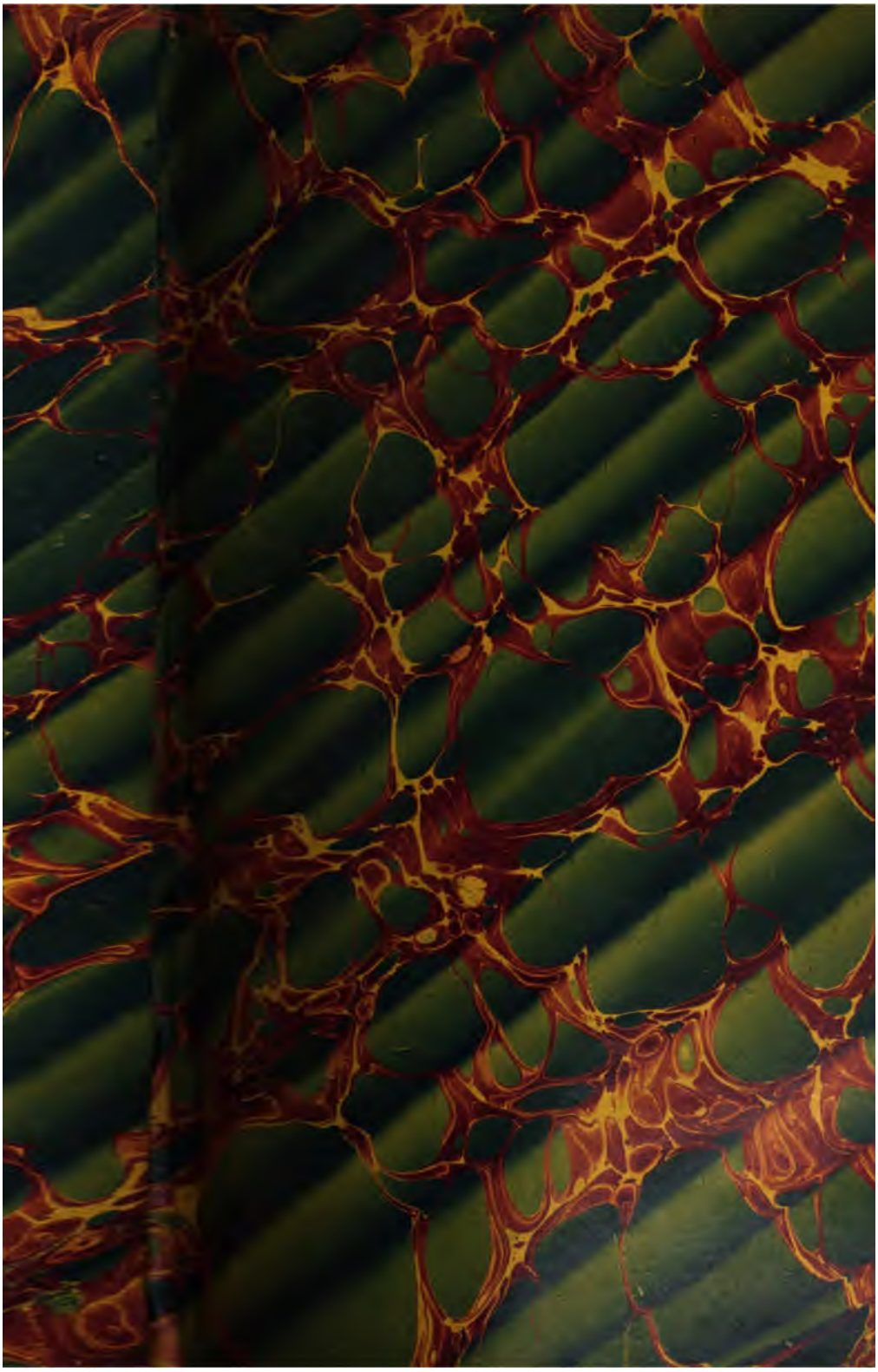
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


A 3 9015 00392 001 7
University of Michigan - BUHR


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SIRCUMSPICE



B
3279
.H851
1868

B
3279
.H851
1868

Philosophische Schriften

von

Dr. Franz Hoffmann,

ordentlichem Professor an der Universität Würzburg, Ritter des Michaelsordens erster Klasse und auswärtigem Mitglied der Academie der Wissenschaften in München.

Dritter Band.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1872.

C. Fr. Meyer's Buchdruckerei (J. Fr. Wiessner) in Weissenburg.

Den Manen

der edlen Fräulein Emilie Linder

in dankbarer Erinnerung

der Verfasser.

359403

Vorerinnerungen.

Aus Baader's Werken.

Die Philosophie sollte man nicht als Weltweisheit der Gottesweisheit entgegenstellen. Philosophische Erkenntniss ist nicht die Erkenntniss eines besonderen Gegenstandes, sondern nur eine besondere Weise der Erkenntniss derselben Gegenstände, von welchen man auch eine erfahrungsmässige, historische hat oder haben kann. Die erfahrungsmässige Kenntniss muss man sogar schon haben, ehe man auch nur das Bedürfniss der philosophischen Erkenntniss inne zu werden, geschweige zu befriedigen vermag. Da die Aufgabe der Philosophie die mit der Vollendung der Erkenntniss zusammenfallende Befreiung ist, so muss ihr erstes Geschäft sein, die Vermittelungen nnd Bedingungen aufzusuchen und nachzuweisen, unter welchen der Mensch zum freien Gebrauche seines Erkenntnissvermögens gelangt. Sie hat daher zur äusseren Begründung und Bestimmung des Erkennens oder zum äusseren Schauen die entsprechende innere Begründung oder das innere Schauen zu suchen und umgekehrt. Was man seit Kant die Erkenntniss *a priori* und *a posteriori* nennt, ist die Erkenntniss *ab interiori* und *ab exteriori*, wovon weder die eine noch die andere für sich die philosophische Erkenntniss gibt, sondern nur beide in ihrer Verbindung und Ausgleichung vermögen sie zu geben. Nur die speculative oder die freie Erkenntniss bleibt überall bei der Sache, dem Erkannten, indem sie dessen Mitte trifft.

Man kann nur vom Selbstbewusstsein zum Bewusstsein von Anderem, nicht von diesem zu jenem gelangen. Gleichwohl ist das Sichselberwissen des endlichen Geistes nicht ein primitives, sondern ein secundäres Wissen. Jeder redliche Geist, wissend, dass

er nicht sich selber hervorbringt und also auch von sich selber nicht weiss, weiss hiemit sein Gewusstsein von dem absoluten Geist.

Der gottlose Mensch ist der sonnenlosen Erde zu vergleichen.

Der Geist des Menschen geht wirklich und überall auf Wunder aus und ruht nicht eher, als bis er zum allein Bewundernswerthen durchgedrungen ist.

Die Bewunderung hört nicht auf, wenn die Erkenntniss eingetreten ist, was im Grunde auch Kant zugibt, wenn er sagt, dass unsere Vernunft eigentlich überall nur auf Ideale und Vernunftprincipien ausgehe und wenn er bemerkt, dass es Vorstellungen von gewissem und gegründetem Gehalte gebe, die viel zu denken veranlassen, ohne dass doch irgend ein bestimmter Gedanke ihnen adäquat sein könne. Das erkennende Gemüth trifft also hier auf eine Wissensquelle, aus der es immer schöpfen, woraus es immer Neues erkennen kann, und nachdem dasselbe bis zu solch einem Princip durchgedrungen ist, hört es zwar auf, sich zu verwundern, aber es fängt nun erst an, jener Wissensquelle Unerschöpflichkeit zu bewundern.

Es ist ein Irrthum unserer modernen Spiritualisten, dass sie den Nexus des Schauens (des Sinnes) mit dem Denken nur als in diesem materiellen Zeitleben bestehend erachten, als ob nicht jede Region ihr eigenes Schauen und ein diesem entsprechendes Erkennen hätte.

Wenn Saint-Martin von Menschen spricht, welche in sich die Idee ihres eigenen Wesens so sehr hätten erlöschen lassen, dass sie sich für sterblich und vergänglich gehalten hätten, so drückt er damit aus, dass der Nichtgebrauch der Vermögen des Geistmenschen bewirkt, dass dieser nicht mehr an sich glaubt. Gott hört dann auf, sich in ihm zu spiegeln.

Inhalt.

Seite

I.

Franz von Baader.

1. Franz v. Baader im Urtheile berühmter Zeitgenossen 3
2. Franz v. Baader und die heil. Allianz 30
3. Zur hundertjährigen Geburtsfeier Franz v. Baaders v. C. Ph. Fischer 39
4. Franz v. Baader und neuere Beurtheilungen seiner Lehre . . . 46
5. Erneuter Protest gegen die Darstellung und Beurtheilung der Lehre Baader's 68
6. Antwort auf die Entgegnung des Herrn Prof. Ueberweg . . . 97
7. Baader und Weisse 98
8. Baader und Seydel 102

II.

Zur Erkenntnisswissenschaft und Metaphysik.

9. Ueber die Möglichkeit, das Ziel und die Grenzen des Wissens von Kaulich 111
10. Ueber die Grenzen und den Ursprung der menschlichen Erkenntniss von Czolbe 119
11. Ueber die dialektische Methode von E. v. Hartmann 126
12. System der Logik und Metaphysik von Kuno Fischer . . . 144
13. Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft des Geistes und der Natur von H. Delff 152
14. Gott und Welt v. H. Späth 163
15. Neuere Formen des Pantheismus: Ruge, v. Hartmann, Baltzer . . 181

III.

Zur Naturphilosophie.

16. Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland von Janet . . . 209
17. Naturforschung und Culturleben von Böhner 217
18. Stoff, Kraft und Gedanke von Westhoff 224
19. Briefe gegen den Materialismus von Fabri 231
20. Natur und Geschichte von Riel 234
21. Prof. Dr. Bischoff's Beurtheilung der Darwin'schen Lehre . . . 237
22. Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art von Dr. C. Nägeli. 245

Seite

23. Populär-wissenschaftliche Vorträge von Helmholtz 265
24. Naturstudium und Cultur von Prof. Dr. Schultz-Schultzenstein . . 271
25. Beleuchtung der Antikritik des Prof. Dr. Schultz-Schultzenstein . 278
26. Der Theismus und die Verjüngungslehre des Lebens von Professor Dr. Schultz-Schultzenstein 287
27. Die Physiologie der Verjüngungslehre des Lebens von Professor Dr. Schultz-Schultzenstein 294
28. Thierpsychologie von Carus 302

IV.

Zur Anthropologie und Psychologie.

29. Die Anthropologie von K. Schmidt 313
30. Grundriss der physischen Anthropologie von Dr. Dressler . . . 333
31. Anthropologische Vorträge von Perty 334
32. Gott und Mensch von Dr. Ulrici 341
33. Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen von I. H. Fichte 345
34. Kant's Dualismus von Geist und Natur von Dr. Weber . . . 356
35. Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele von Dr. Werner . . 360

V.

Zur Religionsphilosophie.

36. Ueber die Persönlichkeit Gottes 365
37. Ueber die Unsterblichkeit von H. Ritter 369
38. Ueber die Idee der Unsterblichkeit von Huber 384
39. Ueber die Unsterblichkeit von H. v. Kirchmann 387
40. Christenthum und moderne Naturwissenschaft von Frohschammer . 391
41. Bibel und Natur von Dr. Reusch 399

VI.

Zur Geschichte der Philosophie.

42. Geschichte der Philosophie von Dr. Ueberweg 413
43. Geschichte der Philosophie von Dr. Michelis 423
44. Geschichte der Philosophie von Dr. Erdmann 428
45. Geschichte der Philosophie von Dr. Franz X. Schmidt . . . 434
46. Geschichte der Philosophie von Dr. Dühring 429
47. Geschichte der neueren Philosophie von Kuno Fischer . . . 470
48. Kant und die Epigonen von Dr. Liebmann 478
49. Geschichte des Materialismus von F. A. Lange 489

Vorrede.

Die Aufsätze, Recensionen und Anzeigen, welche den Inhalt dieses Bandes ausmachen, waren sämmtlich zuerst in der Zeitschrift: Jahrbücher für Gesellschafts- und Staatswissenschaften von Prof. Dr. J. C. Glaser*), erschienen. Sie bestund sechs Jahre, von 1864—1869, und erwuchs zu zwölf Bänden, in welchen allen sich grössere oder kleinere Arbeiten von mir finden. Ihre Aufnahme in dieses Sammelwerk soll mit dem Zwecke dienen, zum umfassenderen und eingehenderen Studium der Werke Baader's anzuspornen, welches nur so in rechter Weise betrieben wird, wenn man sich ihm widmet, wie man die philosophischen Werke eines Leibniz, Kant, Schelling, Hegel und Herbart studirt. Dass Baader solche Bedeutung zukommt, wird, seit E. Erdmann und Ueberweg ihm in ihren Grundrissen der Geschichte der Philosophie eine bedeutende Stelle eingeräumt haben, mehr und mehr allgemeiner anerkannt. Die „Philosophischen Monatshefte" (Bd. VIII. I. Heft p. III) kündigen eine Reihe von Artikeln an, in welchen neben den grössten deutschen Philosophen auch Baader in Betracht gezogen werden soll. Das scheint die Aussicht zu eröffnen, dass die Unterdrückung Baader's, über die ich zu klagen hatte, aufhören und einer eingehenden Berücksichtigung weichen werde. Es begreift sich bei der Eigenthümlichkeit der Baader'schen Schriften leicht, dass sie bisher weit mehr auf die Theologen als auf die Philosophen gewirkt haben. Von der Wirkung auf jene würden sich zahlreiche Spuren nachweisen lassen. Unter den philosophischen Schulen hat bis jetzt die Hegel'sche am Meisten sich mit ihnen beschäftigt, mehr der rechte als der linke

*) Berlin, im Selbstverlage des Herausgebers. Expedition: Dessauerstrasse Nr. 5.

Flügel derselben, wobei ich das sogenannte Centrum, K. Rosenkranz, meinen hochverehrten Freund, zum rechten Flügel rechnen zu dürfen glaube. Rosenkranz hat mindestens von seiner Geschichte der Kantischen Philosophie an bis zu seiner Schrift: Hegel als deutscher Nationalphilosoph, unter Anerkennung eines nicht geringen Grades von Verdienst vielfältig gegen Baader gestritten, dabei aber nicht immer dessen Lehren richtig aufgefasst, also auch wenigstens in diesen Punkten nicht widerlegt. Aber auch in andern Punkten, die von Rosenkranz richtig aufgefasst waren, konnte ich seine Widerlegungsversuche nicht zutreffend finden. In den letzten Jahren sind unter Anderen drei Abhandlungen von mir in Zeitschriften erschienen, die erste in den Philosophischen Monatsheften unter der Aufschrift: Hegel, K. Rosenkranz und Baader*), die zweite in Wilh. Hoffmann's Periodischer Schrift: Deutschland**) mit der Aufschrift: Franz v. Baader's Stellung in der Geschichte der Philosophie: Sein Verhältniss zu Oken, Schelling, Krause, Hegel etc., die dritte in Prof. v. Leonhardi's Zeitschrift: Die Neue Zeit***): Prüfung der Würdigung der Baader'schen Philosophie durch K. Rosenkranz in seiner Schrift: Hegel als deutscher Nationalphilosoph. Auf den Anlass eines Artikels von mir in den Philosophischen Monatsheften (Bd. VII, 2. Heft, S. 58—63) liess Rosenkranz in derselben Zeitschrift (Bd. VII, 6. u. 7. Heft) eine Abhandlung erscheinen unter der Aufschrift: Baader's Theismus und mein angeblicher Semipantheismus. Meine Auffassung der Lehren des Meisters und des Jüngers ist durch diese in erfreulicher Urbanität geschriebene Abhandlung nicht wesentlich geändert worden. Die Lehre Baader's ist ihm auch hier in Hauptpunkten unverständlich und unfasslich geblieben. Wenn er die Schöpfungs-Restitutionslehre, welche sich auf Andeutungen der h. Schrift und besonders der Briefe des Apostels Paulus gründet†) und die auch von Dante angedeutet ist, werthlos nennt, so war dies nur von einem Standpunkt aus möglich, der die h. Schrift ganz rationalistisch (sehr verschieden von rational) auszulegen versucht. Gleichwohl geniren ihn die exorbitanten Widersprüche und Verworrenheiten der Hegel'schen Schöpfungslehre nicht. Nach ihm sind sie rationale Bestimmungen einer ächt

*) Philosophische Monatshefte von Bergmann im 1—3. Hefte des III. Bandes 1869.

**) Deutschland. Eine periodische Schrift zur Beleuchtung deutschen Lebens in Staat, Gesellschaft, Kirche, Kunst und Wissenschaft, Weltstellung und Zukunft. Im Vereine mit Mehreren herausg. von Ober-Hofpr. Wilhelm Hoffmann. Erster Jahrgang. Zweiter Band 1870, S. 298—340.

***) Die Neue Zeit. Freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens im 4. Heft des II. Bandes (Prag, Tempsky 1871) S. 23—63.

†) Die Reden des Herrn Jesu von Dr. R. Stier. 3. Aufl. I, 319.

theistischen Philosophie. Wenn Hegel da und dort vom Absoluten den Ausdruck Subjekt gebraucht, ein oder einigemal die Welt Schöpfung des absoluten Geistes nennt, so gilt dies Rosenkranz für einen vollgültigen Beweis des Theismus Hegels. Wie sehr man durch diese Worte getäuscht wird, habe ich aus dem Gefüge des ganzen Systems und aus den schlagendsten Einzelstellen nachgewiesen und diese Nachweisungen sind nicht einmal berührt, geschweige widerlegt worden. Wäre Hegel als Philosoph Theist gewesen, hätte er in vollem Ernste ein theistisches System aufstellen wollen, so wäre die Ungeschicklichkeit ebenso ungeheuerlich als nicht tief genug zu beklagen, vermöge welcher er es verschuldet hätte, es dahin gebracht zu haben, dass fast die ganze philosophirende Welt mit der Zahl nach geringen Ausnahmen — unter welche z. B. der schwer ins Gewicht fallende Schelling nicht einzureihen ist — das Hegelsche System für pantheistisch gehalten hat und hält. Die furchtbar schlimmen Folgen sind heute mit Händen zu greifen, welche sich aus dem Schelling-Hegel'schen Pantheismus, wenn gleich wider Willen der Stifter, entwickelt haben. Der seichte Naturalismus und Materialismus in den verschiedensten Gestalten macht sich immer breiter und es hat nach L. Feuerbach's Auftreten nur noch ein Schopenhauer gefehlt, um die Welt vollends in Verwirrung zu setzen. Von den sonstigen Ausstellungen, die Rosenkranz an Baader macht, könnte ich, wäre hier der Ort darüber zu verhandeln, keineswegs Alles verneinen, aber was Baader zu einem grossen, weithin wirkenden Geiste macht, das ergriffen zu haben, kann ich ihm nicht einräumen; nicht bloss zu einem grossen, sage ich, sondern zu einem unsere bedeutendsten Philosophen an Tiefe und bleibendem Wahrheitsgehalt überragenden Geiste. Ohne alle Frage sind unsere grossen Denker in gewissen Beziehungen wahre Goliathe gegen ihn, aber er ist der David, der die Goliathe niederstreckt. Nur muss man Augen haben, um dies Schauspiel zu sehen.

Schleiermacher zähle ich zu diesen niedergestreckten Goliathen der Philosophie nicht. Baader war ihm zwar nicht sympathisch, hauptsächlich wohl, weil dessen frühere enthusiastische Lobpreisungen Spinoza's in ihm den Verdacht, dem Pantheismus zu huldigen, oder zu ihm zu neigen, erweckt hatten und er ihm als eine capriciöse Mischung von Pietismus und Rationalismus erscheinen mochte. Aber Schleiermacher stund ihm gleichwohl viel näher, als der (frühere) Schelling und als Hegel. Man erstaunt, wenn man z. B. an der Hand des Werkes: Schleiermacher's Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen im Zusammenhange seiner Theologie etc. von Dr. Siegfried Lommatzsch (1872) die Berührungspunkte und Annäherungen Schleiermacher's an Baader's Lehren verfolgt, welche im

höchsten Princip nahezu in Identität übergehen, insofern nach Schleiermacher die göttliche Allmacht als Naturkraft *(natura naturans)* erscheint, die geistig schöpferisch ist in Folge ihrer Verbindung mit der göttlichen Liebe und Weisheit.*) Wenn die Jünger Schleiermacher's mehr Baader und die Jünger Baader's mehr Schleiermacher studiren werden, so ist gar nicht zu sagen, wie gross und gewaltig die Wirkungen werden könnten, die die daraus hervorgehen würden. Ohne Mysticismus ist es nicht möglich, consequent zu sein, weil man seine Gedanken nicht bis zum Unbedingten verfolgt und also die Inconsequenzen nicht sehen kann, sagt Schleiermacher. Wer hat den Kern dieser Behauptung, recht verstanden, mehr geltend gemacht als Baader?**) Wer hat es tiefer eingesehen, dass, wie Schleiermacher sagt, eine Anmassung darin liege, dass der Mensch glaubt, auch nur als Modification mit Gott unmittelbar zusammenzufallen.***) Dass, wie Schleiermacher sagt, der Mensch wohl nur Modification des Erdgeistes sei, wurde dagegen von Baader nicht eingeräumt.

Im ersten Bande der Biographie Schleiermacher's von W. Dilthey findet sich keine Spur einer Berührung desselben mit den Schriften J. Böhme's. Und doch muss eine solche stattgefunden haben, worauf schon seine Beziehungen zu Hardenberg, Fr. Schlegel und Tieck hinweisen. Es könnte das Ausserordentliche, dass Schleiermacher auf eigenen Wegen, etwa durch Spinoza hindurch, zu dem Grundgedanken Böhme's von Gott als dem seiner ewigen Natur mächtigen absoluten Geiste hingeführt worden wäre, nur nach Führung eines strengsten Beweises angenommen werden. Man möchte wünschen, der Beweis möchte geführt werden können. Nichts vermöchte so leicht die Tiefe J. Böhme's in helleres Licht zu stellen, als wenn derselbe Grundgedanke von Schleiermacher nacherfunden worden wäre, welchen J. Böhme, sei es divinatorisch, sei es spekulativ, entdeckt hatte und den Baader wahrscheinlich ebenfalls nachentdeckt hat. †) Jedenfalls hat diesen Grundgedanken kein neuerer Philosoph (auch der spätere Schelling nicht) reiner und tiefer erfasst als Baader und bei

*) Schleiermacher's Lehre vom Wunder etc. von Lommatzsch S. 345. Vergl. 342.

**) Und zwar reiner, da der Rückgang auf das Unbedingte für Baader rational war.

***) Leben Schleiermacher's von Wilhelm Dilthey I., Denkmale zur inneren Entwickelung Schleiermacher's, S. 72. — Ibid. S. 140, 142.

†) Die erste Anregung zur philosophischen Verwerthung jenes Gedankens kann übrigens sehr wohl aus der Bekanntschaft mit den heil. Schriften des alten Testaments stammen. Sie kennen ein *θεία φυσις*, die aber nimmermehr mit Hendewerk (die biblische Metaphysik etc. S. 38) als Materie genommen werden darf, sondern nur als dem göttlichen Geist unterworfene Urkraft. Die reine Geistigkeit Gottes im Neuen Testamente besagt eben die absolute Unterworfenheit und Durchgeistigung der ewigen Natur.

keinem Andern durchhaucht und durchwaltet derselbe das ganze System seiner Weltanschauung in gleichem Grade. Nicht eher wird der Naturalismus und Materialismus von Grund aus überwunden, nicht bloss widerlegt, was er längst ist, werden, als bis dieser Grundgedanke in der Philosophie entscheidend gesiegt haben wird.

Wenn Herr Domkapitular Dr. Fr. A. Scharpff in seiner vortrefflichen Monographie: Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa etc. keines der neueren philosophischen Systeme dem Cusanischen so nahe findet, als das Baader's,*) so muss erinnert werden, dass der Standpunkt Baader's es ganz von selbst mit sich bringt, dass er von dem Apostel Paulus an durch die ganze Reihe christlicher Forscher, aus welcher hier nur Origenes, Augustinus, Scotus Erigena, Meister Eckhart, Nikolaus von Cusa, J. Böhme und Oetinger hervorgehoben werden sollen, mehr oder minder Elemente gemein haben muss, unter denen wieder Meister Eckhart, Nikolaus von Cusa und J. Böhme culminiren, so jedoch, dass Baader, in Rücksicht des Reichthums der Ideen und der philosophischen Schärfe bei aller Diffusion über alle hinausschreitet. Meister Eckhart ist das Centralgestirn — nach Baader's Ausdruck — der mittelalterlichen Mystik und Theosophie, Nikolaus von Cusa ist die Brücke von der mittelalterlichen Mystik zur neuzeitlichen Philosophie, J. Böhme der Vater der neueren speculativen Philosophie der Deutschen,**) wenn auch guten Theils in ungeschlachten, rohen, wilden, mit sprudelnden Phantasien durchzogenen Formen, aus welchen erst Baader das Gehaltvoll-Tiefsinnige durch einen genialen Läuterungsprocess herauszuziehen gewusst hat. Bezüglich dieses Läuterungsprocesses geht von Harless sogar so weit, zu behaupten, durch Baader's geniale Beleuchtungen und Auslegungen empfange Böhme etwas, was er nicht habe, und werde zu etwas, was er nicht sei. Nach seiner Meinung überrage Baader an Genialität und namentlich an Originalität seinen Vorgänger weit, was merklich gegen die Rosenkranz'sche Herabsetzung Baader's absticht. Im Brillantfeuer seines Geistes werde Böhme zu einer Geistesgestalt, in welcher man den wirklichen Böhme kaum wiedererkenne. So geistreich Baader's Auslegungen seien, so bringe er auf diese Weise kein Geschichtsbild Böhme's zu Stande. Siehe: J. Böhme und die Alchemisten von Dr. Adolf von Harless (Berlin, Schlawitz, 1870) p. VI—VII. Allein Baader ging auf ein solches Geschichtsbild Böhme's nicht aus, in welchem

*) Der C. und B. Nikolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts dargestellt von Dr. Franz Anton Scharpff, Domcapitular in Rottenburg. (Tübingen, Laupp, 1871) S. 503 ff.

**) Vergleiche Hegel's Werke XV. Band, S. 297, 300, 327. Im Grunde sind Schelling (der spätere), Hegel, Schopenhauer Böhmisten, nur mehr oder minder in Verzerrung.

er nutzlos den Wust der schlackenartigen Einhüllungen und Ausschreitungen Böhme's zu registriren gehabt hätte. Liegen diese doch so offenbar vor Augen, dass sie Niemanden entgehen können, ja dass Viele nur wenig Anderes als die groben Schlacken zu erblicken vermögen. Wäre das Meiste in Böhme dieses schlackenartige Conglomerat, so würde er sicherlich nie von einer Unzahl nicht auf den Kopf gefallener Geister als der grösste aller Theosophen gefeiert worden sein und seine Wirkung auf einen Leibniz, Newton, Schelling, Hegel, Schopenhauer etc. etc. wäre rein unbegreiflich. Baader liess den nutzlosen Wust der Ausschreitungen Böhme's zur Seite liegen und legte nur das Ergebniss seines geistigen Läuterungsprocesses vor und von diesem kann man zwar sagen, dass es den Intentionen Böhme's in eminenter Weise ungleich mehr Licht gibt, als Böhme ihnen zu geben verstund, aber es ist zu viel gesagt, wenn behauptet werden will, das Meiste sei erst von Baader in ihn hineingelegt worden. Den geistigen Anlagen nach ist Böhme mindestens nicht unter Kepler zu stellen. Aber Jener genoss nur den nothdürftigsten Unterricht einer geringen Dorfschule, dieser erfreute sich einer ausgezeichneten gelehrten und Universitätsbildung. Man setze den Fall, dass Kepler aller Gelehrtenbildung entbehrt hätte, dass er aber gleichsehr den Drang empfunden hätte, die Intuitionen seines Genie's, die sicher nicht ausgeblieben wären, niederzuschreiben, so würden zuverlässig seine Entwürfe nicht allzu fern von dem Charakter der Schriften Böhme's geblieben sein. Böhme und Kepler stehen in einer Geistesverwandtschaft, die um so erkennbarer ist, da sie dem gleichen Zeitalter angehörten und in der gleichen Geistesatmosphäre gelebt haben. Uebrigens erwähnt Herr von Harless nur Baader's zwölf Vorlesungen über Böhme's Theologumena und Philosopheme, während der ganze XIII. Band der Werke Baader's über J. Böhme handelt und ausserdem die meisten übrigen Bände vielfältig Böhme'sche Lehren erläutern.*)

Herr von Döllinger hat neulich in seiner eminent geist- und charaktervollen Rektorats-Festrede bei Gelegenheit des 400jährigen Jubiläums der Ingolstadt-Landshut-Münchener Hochschule unter den grossen Lehrern der letzteren von Baader gesagt, dass die Nachwelt ihm einen hohen Rang unter den deutschen Denkern einräumen werde.**) Er glaubte ihn dann als einen christlichen Heraklit und zweiten Jakob Böhme

---

*) Vergl. die fortlaufende Reihe meiner Anmerkungen über Böhme im II. Bande der S. Werke Baader's.

**) Die Lehrthätigkeit Baader's an der Münchener Hochschule ist viel zu gering angeschlagen. Auf eine kleinere Anzahl von Zuhörern hat Baader einen viel nachhaltigeren Einfluss geübt, als Schelling auf eine grössere.

bezeichnen zu sollen. Allein ich muss behaupten, dass die Nachwelt Baader zwar weit nicht in jeder Beziehung, ganz bestimmt aber in Rücksicht des Tiefsinns, des bleibenden Gedankengehaltes und der Zusammenstimmung aller Theile seines Systems den ersten Rang unter den deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts einräumen wird. Einen hohen Rang unter den deutschen Denkern erkennt ihm schon die Gegenwart zu und dieser hohe Rang ist ihm allgemeiner und freudiger von den Protestanten als von den Katholiken zuerkannt worden. Herr v. Harless z. B., wenn er auch Böhme zu niedrig stellt, weiss doch, dass Baader als Philosoph ungleich mehr als Böhme bedeutet. Man muss die Bezeichnung in einem sehr weiten Sinne nehmen, wenn man mit Herrn von Döllinger in Baader einen zweiten Böhme erblicken will. J. Böhme, diese bestimmte Geistesgestalt, wie sie sich in seinem Leben und nach Inhalt und Form in seinen Schriften ausprägt, ist eine einzigartige Erscheinung, dessen Gleichen weder vor ihm noch nach ihm zu finden ist, auch sicherlich vor ihm nicht möglich gewesen wäre, und nach ihm schwerlich mehr kommen wird. Baader mit Herrn von Döllinger einen christlichen Heraklit zu nennen, lässt sich nach seinen Anhaltspunkten dafür wohl verstehen. Aber von der künstlerischen Form der Platonischen Schriften abgesehen und den Blick auf den innersten Geist der Lehre gerichtet, verdient kein neuerer Philosoph in höherem Grade als Baader der christliche Platon genannt zu werden. Schelling steht ihm wohl in Rücksicht der dichterischen Anlage und der ästhetischen Form näher, keinesweges aber in Rücksicht des Ideengehaltes.

Schon Leibniz achtete J. Böhme, Newton studirte ihn, J. G. Fichte musste in seiner letzten Lebenszeit einen Blick durch die rauhe und dicke Kruste in den Kern der Sache geworfen haben. Schelling, die beiden Schlegel, Tieck, Hardenberg, Hegel, Krause, Schopenhauer erkannten oder ahnten wenigstens den Tiefsinn J. Böhme's. Aber keiner von ihnen drang durch die verworrene Hülle in die Tiefe seiner genialen Anschauungen gleich Baader, daher bei Jenen der Böhmismus nur in gebrochenen Strahlen und nicht selten in den schlimmsten Missverständnissen oder Entstellungen vorkommt. Gleichwohl haben nur Einige theilweise Vergleichungen der Lehren jener Philosophen mit den Originalschriften Böhme's und kein Einziger ein ernstliches Studium der genialen Auslegungen und Erläuterungen Baader's vorgenommen. Statt dessen hört man nicht auf, den vielfach in mehr oder minder scheinbarer Wissenschaftlichkeit glänzenden Irrlichtern in den Werken Spinoza's, Schelling's, Hegel's, Schopenhauer's nachzugehen und erschöpft sich fast in auf die geistige Arena geworfenen Schriften, namentlich über Spinoza und Schopenhauer, während

man keine Zeit dazu findet, davon Kenntniss zu nehmen, dass der geniale Baader einen ungleich tieferen unvergänglichen Wahrheitsgehalt bietet als alle Pantheisten und Deisten zusammengenommen. Wer diese Behauptung für übertrieben hält, dem steht es selbstverständlich frei, sie zu prüfen. Nur muss man auch wissen, was zu einer solchen Prüfung gehört, und muss die Bedingungen einer solchen erfüllen.

Meine Behauptung will aber nicht sagen, dass nicht auch Baader's geniale Leistungen nicht der Läuterung, Verbesserung, theilweisen Um- und Fortbildung bedürftig seien, ganz abgesehen von Mängeln der Methode, der Darstellung und der Unvollendbarkeit der Philosophie wenigstens in Rücksicht der Anwendung ihrer Principien auf das gesammte Gebiet der fortschreitenden Erfahrungswissenschaften. Aber das Alles rechtfertigt nicht, das wahrhaft Grosse und Bedeutende in den Werken Baader's unter seinem Werthe anzuschlagen, was doch von der weitaus grössten Zahl unserer Philosophen und unter ihnen auch bei allen Zugeständnissen von K. Rosenkranz geschehen ist. Des Letzteren Verkennung hängt wesentlich zusammen mit seinem schwer begreiflichen Irrthum, Hegel den Theismus zu vindiciren, wonach ihm denn Baader's Verdienst, den Pantheismus überwunden zu haben, nichts weiter als ein Nach- und Eintreten in die Wege Hegel's sein konnte oder doch nach dieser Voraussetzung folgerichtig hätte sein sollen. Einer der tiefsten Denker der neuesten Zeit, H. v. Brucken, genannt Fock, hat nun jüngst den Beweis des Pantheismus des Hegel'schen Systems nach vielen Andern so evident geführt, dass Rosenkranz gegen seine Gründe schlechterdings nicht wird aufkommen können und wenn v. Brucken den Rosenkranz'schen Fortbildungsversuch der Hegel'schen Philosophie einer Kritik unterstellt hätte, so würde er sicherlich nichts Anderes in ihm gefunden haben, als ich in derselben nachgewiesen habe. Wenn mir die Unsterblichkeitslehre mit Hegel's Lehre unvereinbar erschien, so erklärt auch v. Brucken folgerichtig, dass in derselben von der Unsterblichkeit nicht die Rede sein könne. *) Der fort- oder umgebildete Hegelianismus von Rosenkranz hat es denn glücklich bis zur Anerkenntniss der Möglichkeit der Unsterblichkeit gebracht; das Uebrige hat der Glaube bei ihm zu besorgen. Seltsame Rückbewegung der Philosophie, wenn das absolute

*) Das Wesen Gottes und der Welt. Ihre Begründung und die geschichtliche Entwickelung der Idee über beide. Von H. von Brucken, genannt Fock. (Berlin, Henschel. 1871) II. 269. 275 ff. Vergl. von der andern Seite her E. v. Hartmann's gesammelte philosophische Abhandlungen S. 42. Ueber v. Brucken's Werk hat jüngst Alex. Jung in den Blättern für literarische Unterhaltung geistreich sich ausgesprochen und gezeigt, dass Herr v. Brucken sich näher zu Baader als zu Schelling stellt.

Wissen Hegel's zu Kant's praktischem Glauben in dieser Frage — sei es nahezu, sei es ganz — zurückgebogen wird. Nicht zu Kant's Standpunkt ist zurückzugehen, sondern zu Baader vorzuschreiten, um durch ihn hindurch noch weiter zu kommen. Rosenkranz möge prüfen, ob H. von Brucken bezüglich Hegel's nicht vollkommen recht hat und überdies, ob und inwiefern er etwa mehr als Baader geleistet hat. Meinerseits behalte ich mir diese Prüfung für einen der folgenden Bände dieses Werkes bevor. Adolph Steudel führt die Aeusserungen Hegel's an, welche den Worten nach für den Theismus Hegel's zu sprechen scheinen, erinnert aber dabei, dass der Sinn dieser Aussprüche durch andere eine dieselben wesentlich alterirende Einschränkung erleiden.*) Allein das absolute Selbstbewusstsein Gottes lässt sich nicht einschränken, sondern nur behaupten oder aufheben. Ein eingeschränktes Selbstbewusstsein Gottes ist ein Widersinn. Eingeschränkt kann nur ein bedingtes, geschaffenes, sogenannt endliches Selbstbewusstsein sein und wenn Hegel, wie auch Steudel nachweist, die Uneingeschränktheit des Selbstbewusstseins Gottes geleugnet hat, so hat er es aufgehoben.**) Wenn nach Hegel das Absolute als Anfang und Princip oder als Substanz nur das Allgemeine ist, welches noch nicht als concret in sich gefasst sei und erst, wenn es als concret in sich gefasst sei (und nur in den endlichen Geistern lässt er es concret gefasst sein) Geist sei, so ist es an und für sich, abgesehen von der Welt der endlichen Geister, überhaupt nicht Selbstbewusstsein, geschweige uneingeschränktes Selbstbewusstsein. Wenn Hegel sagen wollte, dass Gott die unendliche Potenz des Selbstbewusstseins sei, die sich in den endlichen Geistern aktualisire, so wäre ihm Gott als Gott im Unterschiede der Welt nicht Selbstbewusstsein. Denn Potenz des Selbstbewusstseins ist nicht Selbstbewusstsein. Dass diese Lehre unhaltbar ist, kann man schon aus Aristoteles lernen, der gezeigt hat, dass alle Bewegung von einer aktuellen bewegenden Ursache ausgehen müsse und dass Gott eine mit keiner Potentialität behaftete Aktualität sei***) (und nur so der absolute Geist). Ob das Endliche ursprünglich in Gott als Potenz (ohne Aktus) gedacht werden kann,

---

*) Philosophie im Umriss von Adolph Steudel II, 251—263, vergl. I, 307—308; II, 268—269; 272—273; 332—336; 411—412.

**) Leider hatte sich auch Weisse in den Irrthum eines in der Zeit fortschreitend sich erweiternden Selbstbewusstseins Gottes verstrickt. Er bedachte nicht, dass ein solches Selbstbewusstsein Gottes nach der Vergangenheit hin betrachtet immer kleiner gewesen sein müsste und endlich so klein, dass es von der Bewusstlosigkeit kaum mehr unterschieden werden könnte. Ein solches unmögliches Bewusstsein Gottes einmal angenommen, würde es gar kein Maximum (kein Ziel) erreichen können, welches Weisse gleichwohl annimmt.

***) Grundriss der Geschichte der Philosophie von Ueberweg, 3. Aufl., I, 158.

ist eine andere Frage, wenigstens für uns, wenn sie es auch nicht für Aristoteles war. Die vielfach verworrene Hegel'sche Philosophie ist ein überwundener Standpunkt, so vieles Besondere von ihr unverändert oder umgebildet fortleben mag, und kein Riese an Geist vermag sie von den Todten wieder zu erwecken. Da meldet sich denn gleich ein anderer „Hirnbesitzer“ *) mit dem Anspruch, auf den verwaisten Thron der deutschen Philosophie erhoben zu werden, der Atheist und Pessimist Arthur Schopenhauer. Der Pantheismus, den Heine den verschämten Atheismus nennt — er musste das sehr gut wissen — hatte dem Atheismus wacker genug vorgearbeitet, um den blossen Schein des Theismus im Pantheismus vollends fallen zu lassen und den Atheismus mit dürren Worten als die tiefste und höchste der Wissenschaft erreichbare Weisheit auszuposaunen. Schopenhauer erschrack aber vor seiner eigenen Keckheit, die Mancher mit noch stärkerem Wort bezeichnen dürfte, wenn er die zugleich wüthigen und burlesquen Expektorationen in seiner Schrift über die vierfache Wurzel vom zureichenden Grund sich vor Augen stellt, **) und suchte halb unbewusst nach einer blendenden Verhüllung und Bemäntelung seines Naturalismus, wozu ihm denn der tiefsinnig klingende Name: Wille für den blinden Naturtrieb ausreichend erschien, so dass die philosophirende Welt nun mit einem System beglückt wurde, welches angeblich ein metaphysischer Willensmonismus sein sollte, der aber in Wahrheit nur ein verhüllter Naturalismus ist. Friedrich Albert Lange scheint diese Verhüllung bemerkt zu haben und wandte sich unverhüllter dem Naturalismus zu. ***) Während Schopenhauer in den Kreisen der Halbgebildeten, der über ihre Schicksale und Leiden Verdrossenen, der oberflächlich Mitleidigen, der Eitlen, die sich mit Geistreichigkeit oder Theilnahme an ihr zieren und schmücken, nicht eigentlich und wahrhaft erkennen wollen, der Grübler, die sich für Philosophen halten, eines kleinen Häufleins Strebsamer, die zu unkundig oder zu befangen sind, um besseren Quellen geistiger Nahrung nachzugehen, wenn auch etwas spät, gewaltiges Aufsehen machten, konnte er wohl namentlich unter jüngeren philosophischen Begabungen Bewunderer finden, von denen indess Einige sehr bald

*) Nach einem Ausdruck Beethoven's im Gegensatz zum Geldbesitzer.

**) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Rudolstadt 1813, 2. Aufl. 1847 von Frauenstedt, 3. Aufl. Leipz. 1864). In der ersten Auflage fehlen noch jene burlesquen Expektorationen, während die Gesinnung sich bereits als dieselbe zeigt, wie sie sich in der 2. (u. 3.) Auflage in unerhörter Weise offenbart.

***) Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart von Friedrich Albert Lange. Sein Hervorheben der christlichen Ethik würde nur dann erfolgreich sein können, wenn er zur Erkenntniss der Wahrheit des Theismus sich erhöbe.

mit verschiedenartigen Verbesserungsversuchen zur Hand waren, *) aber die grosse Mehrheit der deutschen Philosophen begnügte sich mit der Anerkennung der genialen, wenn auch zum guten Theil übel angewandten Begabung des in ansprechenden, zum Theil reizenden, nicht selten brillanten Formen schreibenden, eben so „tristen" als schmähsüchtigen Sonderlings, indess eine Phalanx von Gegnern die innere Haltlosigkeit dieses vermeintlich logischen und tiefsinnigen Systems in einer Reihe von Schriften nachwies und geradezu evident machte. Nicht Wenige vielleicht werden die Bezeichnung der Schopenhauer'schen Lehre als Naturalismus nicht gelten lassen wollen, aber es ist nur Schein, dass es sich anders damit verhalte, weil Schopenhauer durch das angebliche Willensprincip täuscht und weil er willkürlich und inconsequent idealistische, spiritualistische, materialistische Vorstellungen in seinen Naturalismus einmengt, in einer Confusion, welche nur durch eine äussere Scheinklarheit mehr oder minder verdeckt ist, in der Sache selbst aber der nicht seltenen Hegel'schen Verworrenheit nichts nachgibt. Grosse Gedanken, die zum Theil über die Ufer des Systems hinausschäumen, finden sich bei Hegel weit mehr als bei ihm und an Reichthum der Gedanken, an Mark und Energie des Geistes bleibt Schopenhauer weit hinter Hegel zurück. **) Die Elite der Geister wird Schopenhauer niemals in solcher Zahl ergreifen, wie Hegel die Elite der Geister seiner Zeit weit hinwirkend ergriffen hatte. Wenn Kant die Schopenhauer'sche Systemwirthschaft erlebt hätte, so würde er sich gegen sie noch viel energischer (und mit ethischer Entrüstung) erklärt haben, als er sich gegen J. G. Fichte's Idealismus erklärte. Unter Schopenhauer's Gegnern erblicken wir die Jünger der bedeutendsten philosophischen Schulen in Deutschland, die Jünger Baader's (des ältesten unter den nachgenannten Philosophen), Schleiermacher's, Hegel's, Schelling's, Herbart's, Krause's, Beneke's, die Philosophen H. Ritter, J. H. Fichte, Weisse, C. Ph. Fischer, Sengler, Trendelenburg, Fortlage, Ueberweg, Liebmann, etc. etc. Es genügt übrigens zu vergleichen die bezüglichen Schriften von Cornill, Seydel, Heym, Bona Jürgen Meyer, ***) um sich zu überzeugen, dass Schopenhauer längst

---

*) Besonders Eduard von Hartmann und Julius Bahnsen, reich begabte Männer, die aber theilweise nicht bloss mit Schopenhauer, sondern auch unter sich wieder im Streite liegen. Vergl. zunächst: Gesammelte Philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten von E. v. Hartmann; und Zur Philosophie der Geschichte. Eine kritische Besprechung etc. von Dr. Julius Bahnsen.

**) Schopenhauer's Aufwand von heftigsten Schmähungen wider seine Gegner, sowie gegen Andersdenkende überhaupt, kann man nicht für Energie des Geistes gelten lassen.

***) Weltelend und Weltschmerz. Eine Rede von J. B. Meyer. Bonn, Markus

widerlegt ist und dass seine Schriften nur als an- und aufregende Fermente ernstlich eine Zukunft haben können. Die beste Wirkung, die Schopenhauer haben könnte, wäre die, wenn seine Bewunderer sich durch ihn zu dem Studium derjenigen Theosophen hinführen liessen, die er berührt, deren Tiefe er aber nicht verstanden hat.*) Wenn neuestens mehrere Naturforscher Schopenhauer auf sich einwirken lassen, wie z. B. der hochbegabte Zöllner,**) so sind es solche, die, unbefriedigt von dem materiali-

---

1872; Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker von J. B. Meyer in Virchow's und Holtzendorf's Sammlung gemeinverständlicher wissensch. Vorträge. Heft 145.

*) Schon L. Feuerbach spricht von dem Reichthum der Genieblicke der Theosophen, freilich in einem von mir nicht getheilten Sinne, und Eduard von Hartmann sagt (Philosophie des Unbewussten, 3. Aufl. S. 528), dass der Gang der Philosophie die Umwandlung mystisch genialer Conceptionen in rationelle Erkenntniss sei.

**) In seinem an Belehrung reichen Werke (wenn man zu unterscheiden weiss): Ueber die Natur der Cometen (S. 355) nennt Zöllner Schopenhauer den gewaltigsten Denker seit Kant, während er an Ideen- und Charaktergehalt weder J. G. Fichte, noch Schelling, noch Hegel oder Schleiermacher, Krause, Herbart etc. gleich kommt. Nur dem Naturalisten kann eine so grosse Täuschung begegnen. Zöllner's Urtheil hat so viel Werth, als wenn Büchner (was er vielleicht schon gethan hat) Hollbach den gewaltigsten Denker seit Spinoza nennen würde. Die Art, wie sich Zöllner über die Freiheit des Willens erklärt (S. 352), lässt den Naturalismus durchblicken. Noch deutlicher verräth sich der Naturalismus Zöllner's in der Betrachtung der Geschichte, wenn er sagt (S. 370): „Hier wie dort (in den Naturprocessen) haben wir einfach die Thatsachen als nothwendig mit einander verknüpfte Naturphänomene anzusehen, welche unser Verstand auf Grund des ihm eigenthümlichen Causalitätsgesetzes mit Berücksichtigung aller bewegenden Kräfte mechanisch und physiologisch zu begreifen suchen muss." Sein Naturalismus verblendet ihn dermassen, dass er den Grund des Widerwillens der gläubigen Christen gegen den Darwinismus (gleichviel zunächst, ob begründet oder nicht) gar nicht zu fassen vermag, wenn er die Frage aufwerfen kann, „ob die Abstammung des Menschen von einer vor Millionen von Jahren früher lebenden Thierspecies für das Gefühl unserer sittlichen Würde verletzender sei als der Gedanke, von Menschen abzustammen, welche vor 200 Jahren kaltblütig und mit den ausgesuchtesten Martern in Folterkammern viele Tausende ihrer Mitmenschen von Glaubenswegen zu Tode quälten." Daher ist Zöllner's Geschichtsphilosophie eine wie begriff- so trostlose. Neues kann ihm ins Endlose hin, nicht etwa wegen Sündhaftigkeit und Verschuldung der Menschen, sondern wegen der angeblich ehernen Naturgesetze, von denen die geistigen nur ein Theil sind, nur unter Schmerzen und Blutvergiessen geboren werden (welches Blutvergiessen hat die weltwirkende Philosophie Platon's und Aristoteles, das die Wissenschaft und das Leben umgestaltende Copernikanisch-Keplerisch-Newtonische Weltsystem bewirkt?). Die Weltgeschichte verläuft ihm in Epochen der Lust und der Unlust, des Lichtes und der Finsterniss und jeder progressiven Entwickelungsphase muss eine regressive folgen. Man erfährt nur nicht recht, ob diese oscillatorischen oder periodischen Phänomene in endloser Abwechselung fortgehen sollen oder ob zuletzt das Mephistophelische Wort für unser Sonnensystem zur Geltung kommen soll:

„Denn Alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht."

Erinnere ich mich aus den Photometrischen Untersuchungen recht, so läuft es darauf hinaus, dass endlos Weltsysteme entstehen und vergehen, in Erinnerung an Demokrit, Epikur und Lukretius. Das ist ja noch gnädig für den Fortbestand des Universums gegenüber den „exakten" Prophezeihungen der mechanischen Wärmetheorie nach Helmholtz, Clausius und Andern, nach welchen die Welt dereinst sich in einem todten Beharrungszustande befinden würde, wenn die „Entropie" ihr Maximum erreicht haben

stischen Treiben einer Anzahl ihrer Fachgenossen und durch eigene Studien und Beobachtungen die Ungenüge alles Materialismus gewahrend, in Schopenhauer nicht ohne Grund einen Ansatzpunkt tieferer Naturanschauungen erblicken, bis sie hoffentlich sich auch über ihn erheben werden, wenn ihnen ein Licht darüber aufgeht, dass der Naturalismus von seiner blinden *natura naturans* aus so wenig die Weltordnung, die Genesis des Organischen, des Geistes, des Willens, der Freiheit, des Gewissens, des Rechtes, des Staates etc. zu erklären vermag, als dies der Materialismus vermocht hat. So unkundig sind diese Führer der Nochunkundigeren, dass sie nicht wissen, dass der Schatten von Tiefsinn Schopenhauer's darauf beruht, dass er mit dem *Caput mortuum* des von Böhme tiefsinnigst erkannten Urwillens, dessen Schöpfungen eben als aus Willen entsprungen, in bewusstloser oder bewusster Form willensartig sind, operirt und von der Tiefe Böhme's abgrundtief hinabsinkt, indem er den bewusstseinsvollen Urwillen, den absoluten seiner ewigen Natur gewaltigen Geist, ohne welchen es keinerlei Willen in der Welt geben könnte, zum blinden, bewusstlosen (in gieriger, ewig unbefriedigbarer Sucht sich, man begreift nicht wie, ins Unzählbare individuirenden) Willensprincip, d. h. zur dummen *Natura naturans* herabsetzt. Und für diese geistleugnende Verwandlung der tiefsinnigsten Idee in den trivialen nur mit fremdem Flitter umhangenen Naturalismus wird er als der gewaltige Denker gefeiert. Die Geistreichigkeit Schopenhauer's für sich würde ihm niemals den Ruf eines bedeutenden Denkers verschafft haben. Solche Geistreichigkeits-Schriftsteller sind genug vorhanden, ohne dass man ihnen eine grosse Bedeutung beimisst. Aber sobald Einer aus ihrer Mitte den Nerv weitverbreiteter Stimmungen zu treffen weiss, so wird er bald wie ein Halbgott über die Anderen erhoben und nur zu leicht weit überschätzt. Und dies pflegt sich zu ereignen, sowohl wenn die verbreiteten Stimmungen dem Besseren, als auch wenn sie dem Schlimmeren zugewendet sind, wie ich das Letztere entschieden im Falle Schopenhauer's behaupten muss. Es können keine gesunden Stimmungen sein, welche einer naturalistischen Philosophie entgegenjubeln und man kann nicht einmal sagen, dass sich diese Zuneigung aus der Antipathie gegen die falsch-idealistische Philosophie Hegel's etc. erkläre, da Schopenhauer's Naturalismus auf die seltsamste Art mit dem Idealismus verquickt ist, wie ich in meinen Einleitungen

---

wird. Siehe: Ueber den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie. Ein Vortrag von R. Clausius, S. 17; Populäre wissenschaftliche Vorträge von H. Helmholtz 2. Heft, S. 116, 17, 132. Vergl. dagegen: Ueber Helmholtzens Beweis für den endlichen Stillstand des Weltalls von K. Rosenkranz, in den Schriften der physikalisch ökonomischen Gesellschaft zu Königsberg, 1856.

zu Baader's Werken schon vor mehr als einem Jahrzehnt gezeigt habe, als Schopenhauer noch lebte, der darüber wohl wüthig schimpfen und schmähen, aber nicht ein Jota widerlegen konnte. Im Wesentlichen glaube ich schon damals Alles gegen Schopenhauer gesagt zu haben, was jüngst Jürgen Bona Meyer recht gut gegen ihn vorbrachte.

Eduard von Hartmann ist Jünger Schopenhauer's. Nur ist nicht zu übersehen, dass dieser geistreiche Forscher ebensosehr wie Jünger Schopenhauer's Jünger Spinoza's, Fichte's, Schelling's und Hegel's ist, indess er das Studium des Leibniz, Kant und Herbart keineswegs vernachlässigte. Ist er zwar nicht ein wahrhaft ethischer Denker, weil ihm das Ethische nur Mittel zum Zweck der zeitlichen Glückseligkeit ist, so ist er doch eine mannhaftere, noblere, charaktervollere Natur als Schopenhauer und als Denker erweist er sich nicht dilettantisch wie jener, sondern als Meister methodischer Untersuchung und Darstellung. Ihm einen vorzüglichen Rang im Kreise unserer pantheistischen Denker streitig machen zu wollen, würde nur aus subjektiver Antipathie gegen die seiner Forschung eigenthümlichen Ergebnisse erklärt werden können. Sollte diese Antipathie durch die Untersuchung sich als objektiv begründet herausstellen, so müsste sie eigentlich noch mehr seine Vorgänger Spinoza, Schelling, Hegel und Schopenhauer treffen, als die Urheber der pantheistischen Denkweise. Obgleich Schelling, Hegel und Schopenhauer im Preise der Gedankentiefe Böhme's nahezu zusammenstimmten trotz jener begründeten Mängel, von denen schon die Rede war, berührt H. E. von Hartmann in seinem Hauptwerke Böhme nur einmal und kurz, nichts weiter über ihn vortragend, als dass er zu den Mystikern zähle, die sich in der Ausübung ihrer mystischen Anlagen überaus glücklich gefühlt und freudig alle Entbehrungen und Opfer getragen hätten, um ihrer Richtung treu zu bleiben. Sonst hatte H. Hartmann nichts über Böhme zu sagen. Baader wird in dem gesammten Werke nicht genannt, obgleich einige Stellen zu verrathen scheinen, dass er an ihn gedacht habe. Worauf beruht nun dieses geflissentliche Ignoriren? Die günstigste Auslegung ist noch die, wenn ich eine Scheue dahinter vermuthe, die aus einer Ahnung entspringt, dass die Anwendung der Principien Baader's sein System mit einer entscheidenden Erschütterung bedrohe. Darin bestärkt mich nur seine man möchte sagen forcirt geringschätzige Behandlung Baader's an einem andern Orte, nämlich in seiner Broschüre: Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer (Berlin, Löwenstein, 1869). Da rechnet er zunächst (S. 2) die Schule Baader's zu den „kleineren von mehr örtlich beschränkter Bedeutung" (!), während Anhänger Baader's über ganz Deutschland und weit über seine

Grenzen hinaus zerstreut sind, die Zahl derjenigen aber, deren Ueberzeugungen seiner Lehre nahe und jedenfalls näher als irgend einer andern Philosophie stehen, grösser ist als die Zahl der Anhänger jedes andern philosophischen Systems in Deutschland. Schelling's Fortschritt vom Pantheismus zum Theismus mit einem pantheistischen Einschlag, den man darum auch Persönlichkeitspantheismus nennen mag, weiss H. v. Hartmann nicht zu würdigen. Wenn ich nachgewiesen habe, dass Baader bei dieser Erhebung nicht ohne Einfluss war, so wird dieser Einfluss nun von H. v. Hartmann in der Art übertrieben, dass es fast den Anschein gewinnt, als ob Schelling sich den Theismus Baader's habe oktroyiren lassen, was sich schon damit widerlegt, dass der neue Standpunkt Schelling's gar nicht identisch mit jenem Baader's war. Der Umschwung Schelling's hing sicher ebenso sehr mit ethischen Lebenserfahrungen zusammen, als mit einer Prüfung seiner eigenen früheren Philosophie, die ihn zur Entdeckung von begangenen Irrthümern führte, und mit Vergleichung des Böhme'schen, Oetinger'schen und Baader'schen Ideenkreises. Die Behauptung v. Hartmann's, dass durch den Einfluss Baader's die naturgemässe philosophische Entwickelung des letzten Systems Schelling's schwer geschädigt worden sei, sollte in seinem Sinne eigentlich heissen: die consequente Ausgestaltung des pantheistischen Systems Schelling's sei durch Baader's Einfluss durchbrochen worden. Angenommen, dem sei also gewesen, so würde Schelling nur abgehalten worden sein, nutzlos seine Kräfte an eine Arbeit weiter zu verschwenden, die zu keinem befriedigenden Ergebniss führen konnte und die zu wenig Anderem gedient haben würde, als weitere Irrthümer zu häufen und in ihnen zu bestärken. Weil Schelling einmal in den Irrthum des Pantheismus gerathen war, so wäre es nach H. v. Hartmann naturgemäss gewesen, in demselben bis zum Ende zu verharren. Sollte H. von Hartmann nie von einem erkannten Irrthum zurückgekommen sein und das Beharren in demselben für naturgemäss gehalten haben? Der Wunsch, Schelling möchte statt seiner letzten Philosophie seinen früheren Standpunkt vollends ausgebildet haben wegen des Interesses der consequenten Durchbildung der verschiedenen Standpunkte, sucht sich zwar durch das ernste Interesse für die Wissenschaft zu decken, verletzt aber um so mehr die Würde des genialen Philosophen, als verkannt wird, dass dieser Alles, was er konnte, für den Pantheismus gesagt und nichts Weiteres für ihn zu sagen hatte, sowie dass seine letzte Philosophie dem Princip nach eine höhere Stufe philosophischer Einsicht und Erkenntniss erlangt hatte, als seiner früheren zugeschrieben werden kann. Eher hätte sich der Wunsch hören lassen, Schelling möchte, bevor er den Standpunkt seiner letzten Philosophie erreichte,

sein früheres System vollständig durchgebildet haben. Diesen Wunsch würde ich wenigstens wohl begreiflich finden, wenn auch ganz nutzlos. Wahr ist indess, dass Schelling das höhere Princip seiner letzten Philosophie, wenigstens bezüglich seiner Ausbildung, mehr in einem peinlichen Ringen, als in klarem Besitz hatte und aus der Verwirrung, die mindestens zum Theil zärtliche Rückblicke auf seine frühere Philosophie verschuldeten, nicht herauskam. Gerade Baader sprach sich scharf genug über diese Verwirrung aus, welche ein Gegner von der Art Schelling's vielleicht ebenso Weichselzopf genannt haben würde, wie Schelling diese Bezeichnung bekanntlich der Hegel'schen Phänomenologie des Geistes angedeihen liess. Nach E. v. Hartmann begegnen wir überall unter den genialen philosophischen und religiösen Systemen ersten Ranges dem Streben (!) nach Monismus.*) Wenn man freilich die falsche Voraussetzung macht, der Monotheismus sei ein Streben nach Monismus, so läuft natürlich Alles auf Monismus hinaus. Aber die Voraussetzung ist falsch. Der Monotheismus des Moses und der Propheten, Jesu Christi und seiner Apostel, des Muhammed und seiner ächten Jünger schliesst den Monismus mit vollster Entschiedenheit aus, ja diese monotheistischen Religionen stehen dem Monismus gerade so feindlich entgegen als dem Polytheismus, dem atomistischen (materialistischen) und monadologischen (spiritualistischen) Pluralismus und jeglichem Dualismus.**) Dass jüdische, christliche, muhammedanische Theologen und Philosophen ihre Religion nicht gründlich verstanden und bald an den Monismus gestreift, bald völlig ihm verfallen sind, beweist nicht das Mindeste gegen die streng monotheistische Natur jener drei Religionen, wovon doch nur die christliche (nach Hegel die absolute) ersten Rangs, die israelitische nur ihre Vorstufe und die muhammedanische ein beziehungsweiser und theilweiser Rückfall ist, doch so, dass ihr monotheistischer Charakter erhalten blieb. Was die genialen philosophischen Systeme betrifft, so sind gerade die genialsten unter ihnen monotheistisch und überhaupt überwiegt seit Platon und Aristoteles die Zahl der monotheistischen Systeme weit jene der monistischen. Die Lichtgestirne des Monotheismus des griechischen Alterthums, Platon und

*) Philosophie des Unbewussten, von E. v. Hartmann, 3. Aufl. S. 528.

**) Wenn v. Hartmann vollends dem Christenthum den Untergang weissagt, wenn es nicht monistisch wird, so sieht er nicht, dass er dessen Erhaltung in seinen Untergang setzt. Die Christen hätten sich dann von Christus zu den h. Schriften und philos. Systemen der Brahmanen oder gar vollends zu Buddha zu bekehren und schliesslich zu Schopenhauer!!! Was an die Stelle des Christenthums träte, kann man ungefähr aus der Schrift eines Verehrers der Schopenhauer'schen Philosophie ersehen: Mahabak das grosse Wort der Geheimlehre der Brahmanen oder die Unification des Welt-Ganzen. München, Lotzbeck, 1869. Vergl. auch das Thammaputam: die älteste buddhistische Sittenlehre. Uebersetzt von Albrecht Weber.

Aristoteles, Sokrates nicht zu nennen, weil er kein System aufgezeichnet hinterliess, strahlen in einem Glanze, vor welchem alle sonstigen Gestirne des griechischen Philosophenhimmels zu mattem Lichtschimmer erbleichen, freilich nicht in den Augen eines Materialisten wie Dühring. Auch Pythagoras war sicher nicht Monist, so wenig wie Polytheist. Selbst die Häupter der Neuplatonischen Schule waren nicht Monisten, sondern Monotheisten, wenn man durch die Verhüllungen auf den Kern der Sache hindurchblickt. Im Mittelalter glänzten als Sterne erster Grösse die Monotheisten Albert v. Bollstädt und Thomas von Aquin. Die Brücke zwischen dem Mittelalter und der neueren Zeit, Nikolaus von Cusa, gehörte dem Monotheismus und nicht dem Monismus an. Trotz der weitestgehenden Unterschiede im Besonderen verwerfen J. Böhme, Cartesius, Leibniz, Kant, Lessing, Herder, Jacobi, Fries, Beneke, Herbart, Schleiermacher, der spätere Schelling, Krause, Baader den Monismus und wenn Einige von ihnen den Monotheismus nicht rein und voll lehrten und an Monismus mehr oder minder anstreiften, so war zum Theil die Abweichung mehr Schein als Wirklichkeit, zum Theil stunden sie doch dem Monotheismus ungleich näher als dem Monismus. Alle monistischen Systeme, wie das Spinoza'sche, Fichte'sche, Schelling'sche, Hegel'sche sind gescheitert und das Schopenhauer'sche und v. Hartmann'sche sind vollends nur Sensations-Theorien, die, in der philosophischen Welt ohnehin nur wenig wirksam, nach einigen Jahren in den Hintergrund zurückgedrängt sein werden.

Der Persönlichkeitspantheismus ist nicht mehr strenger Monismus. Er hat wohl noch ein monistisches Moment, entzieht sich aber seinen Folgerungen und macht in den meisten Hauptpunkten (Persönlichkeit Gottes, Freiheit des Willens, Unsterblichkeit) gemeinschaftliche Sache mit dem Theismus (Monotheismus). Nur auf ihn passt der Name des Pantheismus im eigentlichen Sinne; was man gemeinhin Pantheismus nennt, verdient diesen Namen gar nicht, sondern ist Pankosmismus, der entweder Panlogismus oder Pannaturismus *) ist, wovon dieser zum Panstabilismus (Spinoza, Schopenhauer), jener zum Panhistorismus [Panprogressivismus] (Hegel) neigt. Wenn v. Hartmann den Theisten die Beweislast für den Theismus zuschiebt, als ob der Naturismus sich ganz von selbst verstünde, so kann sich der Theist diese Beweislast sehr gern gefallen lassen, an welcher er durchaus nicht schwer trägt. Sein Beweis für den Theismus besteht ganz einfach in der Nachweisung, dass aus einem vernunftlosen Princip nichts Vernünftiges folgen

*) Auch Schopenhauer's Willensmonismus ist nur Pannaturismus, da sein Wille blind und somit von der bewusstlosen Naturkraft nicht zu unterscheiden ist. Daher ganz natürlich sein Determinismus.

kann. Auf die Einwendung des Naturisten oder Naturalisten, dass ein Princip vernünftig, vernunftvoll sein könne, ohne darum zu wissen, ist zu entgegnen, dass dies für das Princip aller Principe, für das absolute Princip alles Vernünftigen geradezu undenkbar ist, weil eine absolute bewusstlose Weisheit oder Vernunft für sie selbst gleich Null und folglich überhaupt gleich Null sein würde. Wer sie als wirklich sich vorstellt, operirt mit einem Wahngebilde. Erwidert der Naturist, dies wäre nur dann annehmbar, wenn die Möglichkeit eines schrankenlosen Bewusstseins zu erweisen wäre, so ist zu antworten: Man unterscheide nur zwischen dem Begriff der unbestimmten und der bestimmten Unendlichkeit, so wird für die letztere nicht bloss die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit und Nothwendigkeit einleuchten. Die Bestimmtheit des Unendlichen ist nicht Endlichkeit, Summe des Endlichen (des vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen), sondern die Unendlichkeit selbst, die erst als sie selbst in ihrer Ganzheit Ursache und Grund des Endlichen sein kann. Siehe meine Philosophischen Schriften in den Artikeln über die Persönlichkeit des Absoluten; Sämmtliche Werke Baader's Band XVI, S. 378—79, wo die Stellen angegeben sind, welche über die Persönlichkeit Gottes handeln; H. Ritter's Logik und Metaphysik über den Unterschied des unbestimmt und des bestimmt Unendlichen; Mikrokosmos von Lotze. Wenn ein Pannaturist ehrlich sein will, so muss er Jesus Christus als Monotheisten anerkennen. Dann aber kann er ihm nicht etwa nur als ein Irrender, sondern er muss ihm als ein Schwärmer erscheinen. Natürlich, da der Naturist nichts über die Natur Hinausgehendes kennt. Denn auch das Bewusstsein ist ihm nur Naturerscheinung. Jede Selbstverleugnung, jede Selbstaufopferung, jede Ueberwindung der Selbstliebe, jedes Opfer für Uebersinnliches müsste ihm consequent eine Schwärmerei sein, wenn sich der Glaube an das Uebersinnliche völlig aus der Seele, dem Geiste des Menschen treiben liesse. Weil dies nicht möglich ist, so sehen wir auf dem Boden des Naturismus inconsequenterweise sogar idealistische und spiritualistische Einschlagsfäden der Theorie sich bilden und in der Praxis viele, ja die meisten Naturisten sich ungleich besser erweisen als ihr Naturismus erwarten liesse. Der Willensmonismus Schopenhauer's und v. Hartmann's ist eine theoretische Verhüllung des Naturismus oder Naturalismus. Wie kann man so etwas behaupten, wird H. v. Hartmann sagen, im Angesichte so mancher meiner Erklärungen, z. B. der folgenden (Ph. des Unbew. S. 537): „Wenn man bisher so sehr danach gerungen hat, für das Absolute eine bewusste Intelligenz zu retten, um nicht als ausschliessliches Produkt blinder Naturkräfte dazustehen, so verschwindet dieses Motiv mit der Erkenntniss, dass im Absoluten in der That eine

Intelligenz existirt, welche wir bei unserer Unfähigkeit, die Art ihrer Anschauungsweise positiv zu erfassen, nur durch das negative Merkmal der Unbewusstheit zu charakterisiren vermögen, von der wir aber wissen, dass ihre nichts weniger als blinde, sondern vielmehr sehende und sogar hellsehende (nur freilich nicht ihr Sehen oder gar ihr Auge sehende) Weisheit (vergl. cap. C. XI) der jedes möglichen Bewusstseins überlegen (überbewusst) ist, und dass sie es ist, welche den Inhalt der Schöpfung und des Weltprocesses bestimmt." Nun denn, ich bin bereit, meine obige Behauptung, bezüglich des H. E. v. Hartmann, zurückzunehmen, wenn ich nicht beweisen kann, dass seine absolute Intelligenz keine wirkliche Intelligenz ist. Sie ist im Wesentlichen nichts Anderes als die objektive d. h. bewusstlose Weltvernunft des Herakleitos, die lautere Geistigkeit Gottes der Materie nach J. G. Fichte's, die absolute Idee Hegel's in einer so eigenthümlichen Fassung, dass sie von jenen Vorgängern sich zu entfernen und bis hart an die göttliche Weisheit oder Persönlichkeit Gottes bei Schelling zu gelangen scheint, aber auch nur scheint. Denn es ist mit der Selbstbewusstheit Gottes nicht Ernst. Der Grund, aus dem sie verworfen wird, ist von der Einräumung der absoluten Intelligenz aus gewiss merkwürdig. Unsere Unfähigkeit, die Art ihrer Anschauungsweise positiv zu erfassen, soll bewirken, dass wir sie nur durch das negative Merkmal der Unbewusstheit zu charakterisiren vermögen. Eine richtige Logik würde aus jener unserer Unfähigkeit nicht schliessen, dass der eingeräumten absoluten Intelligenz irgend eine Art ihrer Anschauungsweise fehle, sondern dass, während sie ihr unfehlbar zukommen müsse, so wahr sie Intelligenz sei, u n s dieselbe nur undurchschaubar sei. *) Sobald das Absolute als Intelligenz wirklich erkannt ist, ist auch unfehlbar erkannt, dass ihr irgend eine Anschauungsweise ihrer selbst zukommen müsse und zwar eine ihrer Unendlichkeit und Schrankenlosigkeit entsprechende, eben darum nur ihr selbst absolut begreifliche und durchschauliche. Widersinnig aber wäre es, dem von uns als Intelligenz Erkannten wegen unserer aus unserer Endlichkeit begreiflichen Unfähigkeit des Durchschauens des Wie der Selbstanschauungsweise des Absoluten die Unbewusstheit zuzuschreiben. **) Wenn wir wissen, dass das Absolute Intelligenz ist, so

*) Kann es denn zulässig sein, unser Unvermögen, unsere Beschränktheit, die nicht einmal absolut, sondern nur relativ ist, gleichsam Gott entgelten zu lassen und unsern Mangel auf ihn zu übertragen?

**) Diess erinnert an den Irrthum Spinoza's, Verstand und Willen Gott abzusprechen, weil sie himmelweit von dem menschlichen Verstand und Willen verschieden sein müssten. Die Verschiedenheit liegt aber nicht im Wesen des Verstandes und des Willens, sondern im Unterschiede des Unbedingten, Schrankenlosen vom Bedingten, in Schranken Eingeschlossenen. Diess sieht auch Löwenhardt (B. von Spinoza etc. etc. S. 87) nicht. Dagegen spricht Brasch (Spinoza's System der Philosophie S. 46) Spinoza

folgt, dass wir auch wissen, dass es sich selbst bewusst ist, wenn wir auch nicht wissen — und absolut vollkommen wie Gott selbst nicht wissen können — wie es sich selbstbewusst ist. Mag man sich das göttliche Selbstbewusstsein durch Intuition, Hellsehen zu verdeutlichen suchen, jedenfalls muss es auch seine Intuition, sein Hellsehen sehen, wenn Gott wirklicher Geist sein soll *(omnibus numeris absolutus)*. Wird ihm diess abgesprochen, so verirrt man sich in den Widerspruch eines unendlichen nichtsehenden Sehens, nicht sich selbst erschauenden Schauens, einer nichtintelligenten Intelligenz und hebt somit die Intelligenz auf. Das Aeusserste, was man hier H. v. Hartmann einräumen kann, ist, dass er — über Schopenhauer hinaus — den Gedanken Heraklit's, J. G. Fichte's, Hegel's hart an den Punkt hingeführt hat, wo er in den Theismus, sei es auch zunächst in den Theismus Schelling's, welchen ich den eigentlichen Pantheismus nenne, übergehen muss, wenn nicht in ihm, sicher in gar Manchem seiner zahlreichen Leser. (Das Hellsehen der absoluten Intelligenz nach v. Hartmann's Vorstellung erinnert in etwas an das magische Schauen Gottes nach J. Böhme, welches aber nur Moment und nicht der totale Process der göttlichen Geistigkeit sein kann.) Dann wäre nur noch der Streit zwischen Schelling und Baader auszufechten und ich stehe bereit, ihn aufzunehmen. Dass aber v. Hartmann vorerst im Atheismus verharrt und weder den eigentlichen Pantheismus, noch weniger den Theismus erreicht hat, drückt er selber in dem exorbitanten Satze aus (S. 796—7): „Ein selbstbewusster Gott müsste vor Verzweiflung über der Unlösbarkeit dieses Räthsels seiner von ihm ewig vorgefundenen Subsistenz wahnsinnig werden, oder, wenn er nur könnte, zum Selbstmörder!" Ist denn Gott, der schrankenlose Geist, ein Mensch, ein eingeschränktes Geistwesen, welches seine Subsistenz wie ein Gegebenes nur vorfände und desshalb oder überhaupt sich ein Räthsel sein könnte? Das wäre keine Verendlichung Gottes, wenn man ihn — die absolute Intelligenz — sich wie einen unwissenden Menschen bis zur Verzweiflung über sich selbst verwundern liesse? Beständig habt ihr Idealisten und Naturalisten gegen die Theisten den uneinsichtigen Vorwurf im Munde, sie verendlichten Gott, weil sie ihm Selbstbewusstsein beilegten, was ein längst erwiesener Fundamentalirrthum ist, während ihr es doch nur selbst seid, die Gott verendlichen, der Eine in dieser, der Andere in einer andern Weise. Eine

---

von dem ihm zugeschriebenen Irrthum frei. Liesse sich das gegen allen Widerspruch streng erweisen, so wäre Spinoza um so mehr Böhme im Princip beigetreten, als ihm (in abstraktem Ausdruck) der Gedanke der ewigen Natur in Gott — wenn gleich anders — nicht fremd ist. Gott ist zugleich einfach und ausgebreitet nach Böhme und Baader. S. Lichtstrahlen aus Baader's Werken S. 143.

nicht schrankenlose Intelligenz ist keine absolute Intelligenz. Eine bewusstlose Intelligenz ist am wenigsten eine schrankenlose. Aber sie ist überdies ein Widerspruch, nicht besser als der Begriff eines hölzernen Eisens. Eine bewusstlose Intelligenz wäre eine subjektlose Intelligenz und eine solche könnte auch keine hellsehende sein. Eine subjektlose Intelligenz und Weisheit wäre eine Intelligenz und Weisheit ohne ein Intelligirendes und ohne ein Weises, ein Abstraktum, ein Luftgebilde, eine Unmöglichkeit. Der Grundfehler alles sogenannten Pantheismus ist die Bewegung in hohlen Abstraktionen, die zu Widersprüchen und in ihrer systematischen Ausbildung zu Ungeheuerlichkeiten werden. Die unbewusste Intelligenz wird bei v. Hartmann zum Attribut eines unpersönlichen Wesens, welches als solches gar nicht weiss, dass es weise und wie weise es ist. Denn dass es sich im Endlichen wisse, ist eine Fiction, da das Unendliche, wenn es sich als Unendliches nicht wissen könnte, sich als es auch im Endlichen niemals wissen könnte und ein aus endlichen Wissensweisen zusammengesetztes — vollends sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammensetzendes — Wissen ohnehin ein Phantom, aber kein möglicher Begriff ist. Neben dem Attribut der bewusstlosen Weisheit stellt sich dann ein zweites, das des blinden, dummen Willens ein, dem Alles fehlt, was einen eigentlichen, vollends einen absoluten, göttlichen Willen ausmacht und der nichts weiter als der aus dem Endlichen genommene blinde Naturtrieb ist. Das Eine, dessen Attribute die bewusstlose Weisheit und der blinde Wille, die Intelligenz und der dumme Trieb, sein sollen, wird dann trotz seiner eingestandenen Subjektlosigkeit für den aktiven Träger sowohl Jenes als Dieses erklärt, und somit das Subjektlose, die pure Indifferenz der Attribute, zum Subjekt, zum (bewusstlos) Vorstellenden und zum (blind) Wollenden gemacht, wonach dann dasselbe, was das Eine (bewusstlos weise) ist, auch das Andere (blind wollend) ist, nur dass es in seiner (bewusstlosen) Weisheit nicht dumm, und in seiner (stockfinstern) Dummheit nicht weise sein kann. Zur Erläuterung wird hinzugefügt (S. 793): „Es sind nicht zwei Schubfächer im Unbewussten, in deren einem der vernunftlose Wille, in deren anderem die kraftlose Idee liegt, sondern es sind zwei Pole eines Magneten mit entgegengesetzten Eigenschaften, auf deren Gegensatz in ihrer Einheit die Welt ruht. Es ist nicht ein Blinder, der den wegweisenden Lahmen trägt, sondern es ist ein einziger Ganzer und Heiler, der freilich aber mit den Beinen nicht sehen und auf den Augen nicht gehen kann.“ Bekanntlich lehrte Spinoza unendlich viele Attribute der Substanz, wovon uns nur zwei, Denken und Ausdehnung, bekannt seien. v. Hartmann aber begnügt sich mit den zwei Attributen, ohne zu zeigen, wie das Unendliche

in zwei und genau nur in zwei Attributen erschöpft sein könne. Das Eine nimmt v. Hartmann als unbewusstes Vorstellen (dergleichen es absolut genommen nicht gibt), das Andere verwandelt er in blindes Wollen. Beide sind scharf durch eine unausfüllbare Scheidewand getrennt unter sich, nicht aber vom Einen, welches beide ist, so jedoch, dass es die Scheidewand der Attribute unter sich nicht aufhebt, sondern zwar wohl immer zugleich (unbewusst) vorstellt und (blind) will, aber niemals im Vorstellen will, niemals im Wollen vorstellt. Die Vergleichung der zwei Attribute mit Schubfächern ist daher ganz wohl haltbar und die der Schubfächerei ähnliche Ausschliesslichkeit der Attribute des Absoluten unter sich, die nicht eine blosse Unterschiedlichkeit für unsere Fassungskraft, oder ineinanderwirkende und ausgeglichene Unterschiedenheit, sondern eine contradiktorische Gegensätzlichkeit und Entgegengesetztheit ist, erscheint mit allen Begriffen in Widerspruch, die wir von dem unendlichen Ineinander aller Bestimmungen Gottes zu fassen haben, und eben deshalb von der unendlichen Harmonie aller Bestimmungen und Eigenschaften Gottes. Die Gegensätzlichkeit der Attribute verräth, dass wir es hier mit einem immanenten Dualismus zu thun haben, der sich vorstellt, den Dualismus, die Annahme zweier Urwesen, überwunden zu haben, wenn er ihn in das Innere der Gottheit selber verlegt. Gibt es keine zwei Urwesen, so kann es auch keine zwei sich widersprechende Attribute Gottes geben, in deren Einem er Gott und in deren Anderm er Ungott, dort weise, hier dumm, dort licht, hier finster, dort logisch, hier alogisch und folgeweise, unlogisch, widerlogisch, thöricht wäre. *) Wenn H. v. Hartmann die angenommenen zwei Attribute zwei Pole Eines Magneten mit entgegengesetzten Eigenschaften nennt, so kann diess natürlich nur eine Vergleichung sein sollen. Aber die göttlichen Eigenschaften sind sich nicht entgegengesetzt, sondern in ihren Unterschieden ewig ausgeglichen, z. B. die Liebe und die Gerechtigkeit, die niemals getrennt von einander, niemals entgegengesetzt, im Widerspruche miteinander, wirken, sondern immer ineinander und ausgeglichen. Dieses polemisch gespannte Absolute mit seinen zwei bleiernen Flügeln, der unbewusst hellsehenden Intelligenz und dem finstern stockdummen Willen ist die Ausgeburt der naivsten Uebertragung endlicher Verhältnisse niedriger Ordnung auf das Unendliche. Dieses wird als in Spannung, ja in Widerspruch mit sich selbst oder doch auf dem Sprung zum Selbstwiderspruch vorgestellt, um eine Scheinerklärung für den widerstreit- und leidenvollen

*) Schwerlich wurde bei dieser Construktion an J. Böhme gedacht, sonst könnte man sie für ein crasses Zerrbild seiner tiefen Lehre halten.

Zustand der empirischen Welt zu erzielen. Soll das Absolute (Gott) und die Welt eine und dieselbe Wesenheit sein, nur unterschieden wie Wesen und Erscheinung, und findet sich diese Welt voll Widerstreit und Leiden, so muss der Widerstreit bis in die Wurzel der Welt zurückreichen und in ihr angelegt sein. Denn wenn die Welt die Selbsterscheinung des Absoluten (Gottes) wäre, so könnte in ihr der Widerstreit nicht erscheinen, falls er im Absoluten (in Gott) nicht seine Wurzel hätte, in ihm nicht angelegt wäre, wenn es im Grunde der Widerstreit nicht selber wäre. Freiheit des Willens und Unsterblichkeit sind auf solchem Standpunkt Chimären und alle Strebungen sind Illusion. Solche unhaltbare nihilistische Anschauungen, bald in diesem, bald in jenem Gewande, sind schon oft dagewesen und seit Spinoza hundertfach aufgeschossen. Was aber meines Wissens noch nicht dagewesen ist, das ist ein sogenannter Pantheismus, der der Welt, als Gesammtheit der Erscheinungen des Absoluten genommen, einen Anfang setzt und ein Ende prognosticirt, wenigstens als möglich annimmt und als dereinst wenigstens als höchst wahrscheinlich herauszurechnen unternimmt. Was kann seltsamer sein als ein Gott oder ein absolutes Wesen, der (das) mit der Welt Eins sein und doch irgendwann ohne die Welt — als Inbegriff seiner Erscheinungen — gewesen sein und dereinst in alle Ewigkeit wieder ohne Welt, ohne Bethätigung seines Seins, sein können soll und höchst wahrscheinlich sein werde! Vermuthlich verdankt die Annahme eines Anfangs der Welterscheinungen ihren Ursprung der Erwägung, dass ein von H. v. Hartmann sehnlich gewünschtes Ende der Welt einen Anfang derselben voraussetzt. Aus Wünschen aber Folgerungen abzuleiten, wäre doch gegen alle Forderungen der Wissenschaft. Ueberdies sind jene Wünsche nur entsprungen aus dem tiefen Zuge (Heimweh) des Menschengemüthes nach Vollkommenheit, Erlösung von allem Uebel, welcher Zug nur vom Theismus verstanden werden kann, vom Naturismus aber nur ins Negative (der Vernichtung) travestirt zu werden vermag. Jenes Heimweh wird krankhaft in Folge der Abwendung von den Gedanken einer tieferen Gotteserkenntniss, aus welcher allein eine tiefere Welterkenntniss geschöpft werden kann.

Beim Schlusse dieses Vorwortes kommt mir eine Broschüre zu, welche eine Lanze für Herrn v. Hartmann einlegt, aber wider einen Gegner, der sich in die äussersten Finsternisse des Materialismus verloren

hat. Herr Freiherr Dr. Karl du Prel streitet gegen J. C. Fischer.*) An sich selbst hätte J. C. Fischer's Broschüre eine Widerlegung gar nicht verdient. H. Frhr. du Prel bezeichnet sie mit Recht als eine Schandschrift. Sie hätte deshalb ihrem eigenen Gericht überlassen werden können. Allein böse Beispiele verderben gute Sitten und verderben schlechte noch mehr als sie schon verdorben sind. Darum musste eine Züchtigung vorgenommen werden, um nach Möglichkeit der Ansteckung, die heute so leicht aus bösem Beispiel hervorgehen könnte, zu wehren. Herr Frhr. du Prel hat sich daher ein Verdienst erworben, sich einer so unangenehmen Arbeit zu unterziehen. Man darf nur die Blumenlese der elendesten Schimpfereien gegen die Philosophie überhaupt wie gegen die v. Hartmann'sche insbesondere vergleichen, welche du Prel mit bewundernswerther Geduld (S. 123—132) aus J. C. Fischer's erbärmlicher Broschüre zusammengestellt hat, um sich zu überzeugen, dass die Broschüre J. C. Fischer's wissenschaftlich tief unter Null steht, dem angeschlagenen Tone nach aber das Aeusserste leistet, was pöbelhafter Gassenjungenton aufzubringen vermag. Ich unterschreibe daher die volle Berechtigung der Erklärung, die H. du Prel in die Worte fasst (S. 132): „Eine solche Schrift verdient an den Pranger gestellt zu werden; es wäre der Ruin allen Anstandes in der Literatur, wenn derartige Veröffentlichungen geduldet würden. Solchen Eindringlingen, welche im Tempel der Wissenschaft anmassend sich gebärden und mit pöbelhaften Ausdrücken herumwerfen wollen, muss die Thüre gewiesen werden." Herrn J. C. Fischer fehlt jede Ahnung des Abstandes seines engen Kopfes von der Hochbegabung Ed. v. Hartmann's und es macht einen komischen Eindruck, einen geistvollen Mann wie H. Frhr. du Prel in einem wissenschaftlichen Streit mit einem geistlosen und nur um so roheren Nachtreter des verflossenen Materialismus Moleschott's (vergl. J. C. Fischer's Schrift über die Freiheit des Willens) in nobler Selbstüberwindung kämpfen zu sehen. Komisch von der einen Seite, finde ich den Streit von der andern Seite fast tragisch, worüber ich mich hier nicht aussprechen kann. Der Leser wird gut thun, den zwölften Band der sämmtlichen Werke Baader's aufzuschlagen.

Würzburg, den 8. August 1872.

---

*) Hartmann's Philosophie des Unbewussten. Ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes. Von J. C. Fischer. Leipzig, Otto Wigand; 1872, und die Gegenschrift: Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft. In Sachen J. C. Fischer contra Eduard v. Hartmann. Von Dr. Karl Freiherrn du Prel. Berlin, Dunker (Heymons) 1872.

I.

Franz von Baader.

1.

Franz Baader im Urtheile berühmter Zeitgenossen.

Nicht immer tritt eine neue Epoche der Philosophie mit ihrem Beginn in einer so ausgebildeten Gestalt hervor, dass ihre Anfänge sogleich in ihrer Bedeutung allgemein erkannt würden. Die meisten werden nicht wenig überrascht sein von der Behauptung, dass ein solcher Wendepunkt der Philosophie sich, von Wenigen bemerkt, angekündigt habe in einer Schrift von geringem Umfang und von keinerlei systematischem Verdienst, die der Mehrheit der philosophirenden Zeitgenossen kaum dem Titel nach bekannt sein dürfte. Und dennoch wird sich erweisen lassen, dass der Schrift: Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatz der mechanischen, von Franz Baader (Berlin, Realschulbuchhandlung, 1809), diese Bedeutung zukommt. Gleichwie sich in jenem denkwürdigen Jahre in dem von Oesterreich bei Aspern nahezu erfochtenen Siege über Kaiser Napoleon I. der Umsturz der Macht des Letzteren ankündigte, ohne dass sie auch sofort schon erfolgt wäre, ähnlich deutete die bezeichnete unscheinbare Schrift auf den kommenden Umsturz der phanteistischen Weltanschauung, welcher ebenfalls nicht sogleich eintrat und noch jetzt sich nicht vollständig vollzogen hat. Jene Schrift war nur eine Sammlung von zehn verschiedenen kleinen Abhandlungen und Aufsätzen, welche ihrem Verfasser vom Jahre 1796 an entstanden waren. Die meisten davon waren zuerst in Zeitschriften erschienen, nur zwei als besondere kleine Schriften, einige hier zuerst gedruckt worden. Der Titel der Schrift war nicht gut gewählt; denn er liess bloss Naturphilosophie erwarten, während sie doch ebensowohl Geistesphilosophie darbot. Sie enthält bereits die Kritik und beziehungsweise Widerlegung der

Systeme Kant's, Fichte's, Jakobi's, Schelling's, Hegel's und Herbart's der Sache nach und *in nuce*, und hiermit freilich nicht in erforderlicher Ausführung. Ja die Namen Hegel's und Herbart's werden darin nicht einmal genannt, und wo gegen Schelling polemisirt wird, geschieht es nur indirekt. Es gehört daher eine sehr genaue Bekanntschaft mit dieser Schrift dazu, um überall die polemischen Beziehungen richtig herauszufinden. Allein sie begnügt sich nicht mit der Negation, sondern stellt, unter Anerkennung der relativen Verdienste Kant's, Fichte's und Schelling's, den Systemen dieser Philosophen die Grundgedanken eines höhern und tiefern Theismus entgegen, welcher sowohl die Einseitigkeiten des Kantischen und Herbartischen Theismus, als jene des Fichte'schen und Schelling'schen Pantheismus überwindet und, indem es Transscendenz und Immanenz richtig vermittelt, schon hier als Panentheismus sich offenbart. Aus den Ideen dieser Schrift wie aus ihrem Urkeim ist die gesammte Baader'sche Philosophie innerlichst organisch erwachsen, in wiefern alle weiteren und späteren Schriften Baader's nur consequente, mit sich selbst übereinstimmende Entfaltungen der in jener Schrift niedergelegten, oft nur wie im Fluge berührten Ideen sind. Die fünfzehn Bände der Gesammtausgabe der Baader'schen Schriften (der 16. ist Registerband) sind auch darin einzig in ihrer Art, dass sie bei einer äusseren Zersplitterung ohne Gleichen in Rücksicht des inneren Zusammenhanges und der Uebereinstimmung mit sich selbst nicht minder fast ohne Gleichen dastehen.

Die Beiträge zur dynamischen Philosophie enthielten aber nicht Alles, was Baader bis dahin geschrieben hatte. Es fehlten seine früheste Schrift über den Wärmestoff (1786), dann acht Aufsätze über naturrechtliche und staatswirthschaftliche Gegenstände und eine kleine Abhandlung: Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit (1792), in welcher letzteren er bereits die Atomistik bestritten hatte. *)

Man kann nicht sagen, dass die bis dahin geübte Schriftstellerthätigkeit Baader's wirkungslos geblieben sei. Von dem grossen Haufen der Gelehrten mochte sie wenig beachtet werden, um so tieferen Eindruck brachte sie hervor bei den genialen Köpfen der Zeit, z. B. einem Schelling, Steffens, Novalis, Eschenmayer, Schubert, Friedrich Schlegel etc., und selbst Göthe und Alex. von Humboldt blieben nicht ganz unberührt von den Einwirkungen

*) Die acht Aufsätze und die Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit wurden zuerst aus ihrer Vergessenheit hervorgezogen in den Kleinen Schriften Fr. Baader's, Würzburg, Voigt u. Mocker, 1847. Zweite bedeutend vermehrte Ausgabe. Leipzig, Bethmann, 1850.

Baader's.*) Wäre er damals in der Lage gewesen, seine Ideen in einem umfassenden Werke, wenn auch nur in leidlicher Gruppirung, und vollends in einer Sprache, wie er sich deren in den Tagebüchern (11. Band d. s. Werke) fähig gezeigt hatte, darzulegen, so würde er schon damals für die Entwicklung der Philosophie mächtig in den Vordergrund getreten sein. Dass es nicht geschah, wohl wegen Berufsgeschäften nicht geschehen konnte, bleibt tief zu beklagen. Gleichwohl sollten die Ideen der Beiträge zur dynamischen Philosophie schon damals gerade auf den hervorragendsten Forscher der Zeit, Schelling, eine Wirkung üben, welche für die weitere Entwicklung der deutschen Philosophie von grösster Bedeutung war und ihre ganze Tragweite erst noch in der Zukunft enthüllen wird. Es ist nämlich unläugbar, dass diese Ideen von entscheidendem Einfluss waren auf den Umschwung Schellings vom Pantheismus zum Theismus hin, wie er zuerst in Schelling's Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit vom Jahre 1809 hervorgetreten ist. Ich habe diesen Einfluss in der Vorrede zu der 2. Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's (1850) urkundlich mit solcher Evidenz nachgewiesen, dass meine Nachweisung nicht einmal Widerspruch, geschweige Widerlegung erfahren hat. Sie war noch bei Lebzeiten Schellings erschienen und konnte also von ihm widerlegt oder berichtigt werden, wenn dies möglich war. Allein sie wurde weder von ihm, noch von einem seiner Jünger öffentlich berücksichtigt. Dagegen erhielt sie ausdrückliche Anerkennung und Zustimmung von vielen anderen Seiten her, während ihr wenigstens stillschweigende von einigen Geschichtschreibern der neueren Philosophie zu Theil wurde, in wiefern sie aufhörten, Baader der Schule Schellings einzuregistriren, wenn sie auch nicht angaben, woher ihnen die bessere Belehrung geworden sei. Unter den ausdrücklichen Zustimmungen ist die Weisse's wohl die bemerkenswertheste. In einer Anzeige der 1856 erschienenen Recensionensammlung, bezüglich der bis dahin an das Licht getretenen Bände der Gesammtausgabe der Baader'schen Werke, sagt Weisse neben gar manchem Polemischen und Kritischen doch wörtlich Folgendes: „Baader's Philosophie hat in der That einen Inhalt, von dem auch wir die Ueberzeugung theilen, dass er, von philosophischer Speculation in Besitz genommen und immer mehr zur wissenschaftlichen Erkennt-

*) Die näheren Nachweisungen in der Vorrede zu der 2. Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's S. VI. ff. Dann im Vorwort zu Baaders Biographie und Briefwechsel (im 15. Band d. s. Werke) S. III. ff. Vergl. den 3. Band d. s. Werke S. 189, 268.

niss verarbeitet, in der Zukunft nicht bloss in dieser Speculation selbst, sondern mit ihr auch in der christlichen Theologie, und von der Theologie aus im Allgemeinen religiösen Bewusstsein zu fortwährend steigender Geltung gelangen und eine Bedeutung und Wichtigkeit gewinnen wird, deren Umfang sich noch gar nicht berechnen lässt. Es ist dieser Inhalt nicht zwar im strengsten Sinne ein von ihr neu entdeckter, aber sie hat ihn sich, inmitten desjenigen Bildungskreises, welcher durch die deutsche Philosophie seit Kant bezeichnet wird, zuerst von allen diesem Kreise angehörigen Systemen, den philosophischen sowohl als auch den theologischen, angeeignet, und dies in so eigenthümlicher Weise, dass er in gewissem Sinne allerdings als ihr wissenschaftliches Eigenthum betrachtet werden kann, und dass Philosophie und Theologie der Zukunft, wenn sie daran gehen, sich ihrerseits diesen Inhalt anzueignen, sich dabei des Rückblicks auf Baader nicht werden entschlagen können etc. ..... Nach einigen kurzen Lehrjahren, die er (B.) in der Schule der Kantischen Philosophie durchgangen war, wendet er sich polemisch gegen Kant, und ebenso polemisch ist er auch, trotz vielfacher naher Berührung mit dem Inhalte ihrer Lehren, immer aufs Neue wieder gegen sämmtliche Nachfolger Kant's aufgetreten. Zwar pflegt ein weit verbreitetes Vorurtheil Baader, dessen literarischer Ruf sich zuerst von seinen Berührungen mit der Schelling'schen Naturphilosophie herschreibt, als einen Jünger und Anhänger dieses letzteren, als einen aus der Geistesbewegung, die sich an das erste Auftreten des Identitätssystemes knüpft, Hervorgegangenen zu bezeichnen. Aber einer der Herausgeber von Baader's Werken, Prof. Hoffmann in Würzburg, hat in einer ausführlichen Abhandlung, worin er das Verhältniss Baader's zu seiner philosophischen Zeitgenossenschaft und zu Schelling namentlich beleuchtet, die völlige Unabhängigkeit Baader's von Letzterem und die Priorität des Baader'schen Lehrgebäudes nicht nur vor demjenigen, was sich später bei Schelling Analoges findet, sondern selbst vor allen früheren Arbeiten dieses Denkers in einer Weise dargethan, gegen die in der That kein Einspruch möglich ist. Der Ruhm, durch einen ohne Zweifel tiefen und genialen Gedankenblick den Wendungen zuvorgekommen zu sein, durch welche die Philosophie der Nachfolger Kant's erst nach langen und gefahrvollen Irrgängen durch die Labyrinthe einer panteistischen Identitätslehre allmählich nach der Richtung des Theismus einzulenken begonnen hat....., dieser Ruhm bleibt Baader ganz und ungeschmälert etc.

Der Einfluss Baader's auf Schelling darf aber auch nicht übertrieben werden. Es ist anzuerkennen, dass in Schelling's Geist und Gemüth ein geheimer Zug zum Theismus vorhanden war, nur zeitweise verdeckt von dem Einflusse Fichte's und Spinoza's, dass auch das Studium Böhme's und Oettinger's, selbst Hamann's nicht ohne Miteinfluss war und dass Schelling in die bezeichnete Denkrichtung gedrängt worden wäre, auch wenn ein Baader gar nicht existirt hätte.

Dies Alles aber kann das Factum des Baader'schen Einflusses nicht widerlegen und das für die Beurtheilung der Bedeutung Baader's Hochwichtige nicht beseitigen, dass die Priorität des seit 1809 beiden genialen Denkern in den allgemeinen Zügen gemeinschaftlichen Ideenkreises mit aller Bestimmtheit für Baader zu vindiciren ist. Die Frage, ob Schelling in seinen späteren Lehren Baader überflügelte oder ob und in wiefern er hinter ihm zurück blieb, wollen wir hier nicht untersuchen. Wie wenig aber früherhin das wahre Verhältniss zwischen Baader und Schelling auch von sonst einsichtsvollen Männern erkannt war, zeigt unter Andern auch Atterbom in seinen Memoiren*), da, wo er aus seinem Aufenthalt in München im Jahre 1818 über seine Begegnung mit Baader und Schelling berichtet. Zwar ist Atterbom unterrichtet genug, um Baader nicht als Schüler Schelling's erscheinen zu lassen, aber er glaubt doch sagen zu dürfen, dass Baader im Wesentlichen mit den Ansichten Schelling's übereinstimme, während er der Wahrheit näher gekommen wäre, wenn er den Satz umgekehrt hätte. Er merkt, dass Baader mehr Einfluss auf Schelling habe, „als dieser selbst wisse und vermuthe", aber es verbirgt sich ihm doch, dass Baader Schelling in der seit 1809 verfolgten Richtung vorausgegangen war, so wie er auch in Rücksicht der zwischen beiden noch vorhanden gewesenen Differenzen kein Bewusstsein davon hat, dass Baader in der Hauptsache noch immer einen Vorsprung vor Schelling voraus hatte. Wenn Atterbom mittheilt: „Im Uebrigen halten Beide innig auf einander und hegen, wie billig, eine ausgezeichnete wechselseitige Hochachtung", so war diese von Seiten Baader's grossherziger und aufrichtiger, als von Seiten Schelling's, dessen letzte Mittheilungen an Atterbom über Baader indiscret und übel ausdeutend erscheinen, und verrathen, dass Baader's imponirende Geisteskraft ihm schon damals ein Dorn im Auge war. Wie wenig auch Thiersch da-

*) Memoiren eines schwedischen Dichters über Deutschland und Italien, in der „Berliner Allgemeinen Zeitung", Jahrgang 1863, Nr. 353 ff.

mals sich über das wahre Verhältniss zwischen Bader und Schelling orientirt zeigte, ersieht man aus dem Witz, den er sich über Baader erlauben zu dürfen glaubte, indem er ihn Atterbom gegenüber „den rasenden Schelling“ nannte, in demselben Sinne, fügt Atterbom hinzu, wie die Griechen den Diogenes „*Σωκράτες μαινόμενος*“ nannten. Nichts konnte weniger treffend sein, als diese witzig sein sollende Vergleichung des berühmten Philologen, der im Uebrigen doch Baader sehr befreundet war und seine seltene Genialität aufrichtig bewunderte. Der Anlass zu jener Vergleichung lag übrigens ohne Zweifel in der enthusiastisch feurigen Lebhaftigkeit der Baader'schen Unterredungen und in der offenen, rückhaltlosen und unerschrockenen Art, wie er sich über seine magnetischen und dämonologischen Beobachtungen zu äussern pflegte.

Hätte es Schelling gefallen, uns eine Schilderung der Persönlichkeit Baader's und der Art seiner philosophischen Conversation zu geben, so würden wir unstreitig etwas höchst Interessantes und Lehrreiches erhalten haben. Indessen besitzen wir von einigen andern ausgezeichneten Zeitgenossen Schilderungen, die uns für jenen Entgang entschädigen können. Wiewohl Ludwig Tieck bei allem Geiste der Mann nicht war, Baader in seiner ganzen Bedeutung zu fassen, so ist es doch nicht ohne Interesse, ihn über die Eindrücke zu vernehmen, die er bei einem Besuche zu München im Jahre 1804 von ihm empfing. In Erinnerungen aus dem Leben L. Tieck's von R. Köpke lesen wir nach Aufzeichnungen Tieck's: „Selten mag Jemand ein grösseres Talent für die augenblickliche Rede besessen haben, als Baader, und niemals trat es glänzender hervor, als wenn es Gegenstände tiefsinniger Wissenschaft, der Religion, der Philosophie betraf. Unaufhaltsam flossen dann seine Worte, jeden Einwurf brachte er zum Schweigen; die Gewalt seiner Unterredung riss mit sich fort. Das nächste Thema, was Beiden am Herzen lag, war Jakob Böhme. In einem dreistündigen Monologe ergoss sich Baader; die Unterhaltung hörte auf. Alles Verwandte aus andern Mystikern, was er sonst über sie gelesen hatte, war ihm gegenwärtig. Er zeigte eine umfassende Gelehrsamkeit in dieser Literatur und Fülle der Gedanken, mystischen Tiefsinn.“ *)

Eine noch interessantere Schilderung bietet uns aus dem Jahre 1809 H. G. von Schubert in seiner Selbstbiographie:

„Ein fremder Herr hatte mich zu sprechen gewünscht; ich ging, sobald ich konnte, hin in den Gasthof zum „rothen Ross“ (in

*) Ludwig Tieck. Erinnerungen aus dem Leben des Dichters nach dessen mündlichen und schriftlichen Mittheilungen von Rudolph Köpke. I, 312.

Nürnberg). Das war kein Vorüberreisender, wie die andern sind, die man ohne tiefere Theilnahme kommen und gehen sieht, sondern einer von jenen uns seltener Begegnenden, welche gleich bei dem ersten Sehen und Sprechenhören für immer in unserer Erinnerung einheimisch werden. Es war Franz von Baader aus München, der Meister in der Kunst: durch grossartige Umrisse der Gedanken die Höhe wie die Tiefe zu bezeichnen, in welche das Gebiet des geistigen Erkennens wie des Glaubens (das Eine mit dem Andern, das Erstere nicht ohne und nur durch das Andere) sich zu erheben und zu versenken vermag. Der seltene Mann hatte einen solchen lebendigen Eifer und eine so kräftige Gabe, andere Seelen zum Aufmerken auf das zu wecken und zur Erkenntniss dessen hinzuführen, was ihm des Erkennens würdig erschien, dass ich kaum jemals sonst bei einem anderen Lehrer gleich in der ersten Stunde so wesentlich viel gelernt hatte, als bei ihm. Da gab es keine Einleitung, noch lange Einladung; er führte mich alsbald in die Mitte seines grossen Epos; er setzte mich sogleich als Tischgenossen zu seiner reichen, geistigen Mahlzeit hin.“ *) Das Weitere muss zum Nachlesen in dem Werke selbst empfohlen werden.

Die interessanteste Schilderung von allen ist wohl die, welche uns Atterbom in seinen Memoiren gegeben hat.

„Den 21. Januar 1818. Heute machte ich die Bekanntschaft des mirakulösesten (?) Mannes, den ich je gesehen und der vielleicht, seit Swedenborg und St. Martin abgetreten sind, in der ganzen Welt existirt. Du erräthst wohl leicht, dass dieser Mann Franz von Baader ist. Da wir unsern Besuch bei ihm (er wohnt ein Stück Weges vor München in einem Dorfe, das Schwabing heisst) immerwährend aufgeschoben hatten, theils wegen des höchst infamen Wetters, das unablässig mit Regen und Schnee während der letzten Wochen geherrscht,. ermahnte uns Schelling heute nochmals, Ernst zu machen, und versprach uns ein Empfehlungsschreiben, auf Grund dessen uns Baader gleich vom ersten Augenblicke an nicht wie neugierige Fremde, sondern wie Personen behandeln würde, die in der philosophischen Welt *gens comme il faut* wären. Da wir nun gestern einen schönen Wintertag hatten, wanderten wir Nachmittags hinaus nach Schwabing, mit Schelling's Empfehlung in der Tasche. Wir trafen ihn leider nicht zu Hause, sondern mussten uns begnügen, sein Haus in Augenschein zu nehmen, das zierlich ist und mitten in einem Obstgarten liegt; schon in seinem Aussehen hat es etwas

*) Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem künftigen Leben. Eine Selbstbiographie von G. H. v. Schubert. II, 350 ff.

Mystisches, besonders wenn man ein nahe bei demselben befindliches Lusthaus, das einem prächtigen Vogelkäfige (?) gleicht, mit ihm in Verbindung bringt. Wir hinterliessen Schellings Billet bei einem Jüngling, der uns versicherte, dass wir Baader am folgenden Tage, zu welcher Stunde uns beliebte, treffen würden; wir wählten die Morgenstunde. Heute um ½9 Uhr gingen wir denn hin und trafen unsern Mann, der uns in ein niedliches mit Büchern und physikalischen Apparaten gefülltes Cabinet führte und äusserst freundlich empfing. Sowohl in seinem Aeusseren, wie in der Art, sich zu geben und zu sprechen, bildet er einen vollkommenen Contrast mit Schelling. Er ist etwas länger und schmächtiger wie dieser, physisch viel agiler und lebhafter, hat ein mehr längliches und fröhlicheres Gesicht, ist in seiner Kleidung gewählter... und spricht fast immer in Ekstase, gerad in dem Stil, in dem er schreibt, nur mit dem Unterschiede, dass sein höchst ausdrucksvolles Mienen-, Augen- und Geberdenspiel, vereint mit einer angenehmen Stimme und der äusserst dehnbaren, obwohl nie ins Vulgäre fallenden Volubilität der Zunge, seine Unterhaltungssprache unmittelbar fasslicher und weit graziöser macht, wie seine schriftliche. Kurz gesagt, er spricht so schön, dass eine ähnliche Vormittagsunterhaltung, wie diejenige, welche wir heute mit ihm hatten, würde sie von einem Tachygraphen aufgeschrieben, ein ganz interessantes Buch abgäbe, ohne dass man auch nur ein Wort daran zu ändern brauchte. Hinsichtlich der Redegabe habe ich bis jetzt erst einen gehört, der sich mit ihm vergleichen liesse, und dies ist Steffens, der in gewisser Hinsicht noch eloquenter spricht; doch hat Baader's Discurs eine viel wunderbarere Färbung. Er spricht gerade nichts Anderes aus, als die tiefsinnigsten Sätze, Antithesen, Gleichungen Etymologieen, physische Experimente und Religionsbetrachtungen, und Alles dieses entstürzt ihm Blitz auf Blitz, Schlag auf Schlag, in einem unbeschreiblichen Enthusiasmus, der trotzdem niemals einen Fehler gegen Methode und Dialectik begeht; er drückt seine Gedanken mit der schärfsten Bestimmtheit aus, überspringt nie ein Glied in seinem Raisonnement, lässt keine Lücken und macht keine Wiederholungen. In Summa, auf einem Upsalensischen Katheder könnte er an einem Tage zehn Südermärker über den Haufen disputiren, falls er einen solchen Sieg der Mühe werth hielte. In welcher Sprache man wünscht, (?) spricht er mit derselben Fertigkeit und am liebsten in mehreren zugleich etc." *)

*) Feuilleton der Berliner Allg. Zeitung. 1863. Nr. 389.

In ähnlichen und verwandten Zügen bewegen sich die Schilderungen von Varnhagen und Steffens.

„Am 7. August 1821, schreibt Varnhagen, kam ich mit Rahel in Tepliz an, und gleich in den ersten Tagen machten wir Baader's Bekanntschaft. Im Kurhause setzte sich ein Herr neben mich, der alsbald durch eben so witzige als tiefsinnige Bemerkungen über die Gesellschaft meine Aufmerksamkeit erregte und sich auf mein Befragen als Franz von Baader zu erkennen gab. Er war freudig überrascht, zu sehen, wie bekannt und hoch geehrt mir sein Name war. Seine Frau und seine in schönster Jugendblüthe prangende Tochter wandten sich zu Rahel, er selbst unterhielt sich eifrigst mit ihr. Wir sahen uns nun täglich und fast alle Stunden des Tages. Baader kam regelmässig Vormittags und gab uns Erläuterungen über seine damals jüngste, in Berlin erschienene Schrift: „Sätze zur Begründung der Bildungslehre des Lebens." Er war erstaunt, dass Rahel's Gedanken mit Leichtigkeit ihm in diese Tiefen folgen konnten, und beantwortete eifrigst, theils mündlich, theils schriftlich die Fragen und Einwürfe, die sie ihm zu machen fand. Mich entzückte er auf grossen einsamen Spaziergängen durch seine beredte, heitere und gewaltige Darlegung der höchsten geistigen Erkenntnisse, es war ein ausserordentlicher Genuss, ihm zuzuhören, er sprach in bequemer Umgangsweise, wurde durch nichts gestört, nahm jede zufällige Wendung auf und verlor nie seinen Faden, an welchen sich gewichtiger Ernst und witzige Laune wetteifernd anreihten. Nur etwa zwölf oder vierzehn Tage dauerte dieser beseelte Umgang, den ich zu den besten meines Lebens zählte... Im August 1822 kamen wir abermals nach Tepliz und verabredeter Weise mit Baaders zusammen; wir fanden zufällig Wohnung in einem und demselben Hause. Der Umgang mit Baader ging in alter Weise fort, ebenso vertraulich als geistig erhebend.... Inzwischen vermehrte sich die Badegesellschaft, der König von Preussen war angekommen, der Grossherzog von Sachsen-Weimar. Der letztere bezeigte für Baader, der ihm vorgestellt wurde, grosse Aufmerksamkeit und rühmte ihn gegen Rahel wegen der genialen Leichtigkeit, mit der er seine wunderbaren Ideen vortrüge." *)

Von Steffens besitzen wir Aeusserungen über Baader aus den Jahren 1798, 1800, 1817 und 1837. Im 4. Bande seiner Erinnerungen: „Was ich erlebte" S. 78 schreibt Steffens: „Von ahnungsvoller Tiefe ... erschien uns beiden (ihm und Schelling) Franz Baader, dessen

*) Biographie Fr. v. Baaders von Hoffmann S. 102 ff., bes. Abdruck aus dem 15. Bande d. s. Werke Baader's.

Beiträge zur Elementar-Physiologie schon früher als Schellings naturphilosophische Schriften gedruckt, und besonders das pythagoräische Weltquadrat, welches, irre ich nicht, so eben erschienen war. Aber Baader war aus den dunklen Regionen des Mysticismus hervorgetreten; Schelling hingegen aus der hellen Region der wissenschaftlichen Reflexion der Zeit. Die Nacht des Mysticismus erhielt ihr Licht aus den entfernten Sternen, deren Bewegung uns unbekannt war, die nur im Dunkeln leuchten, nicht erhellen konnten. Aber die Sonne einer früheren Speculation, seit der alten griechischen Zeit untergegangen, ging durch Schelling wieder auf und versprach einen schönen geistigen Tag."

Im 8. Bande derselben Schrift (Was ich erlebte), wo Steffens seinen Aufenthalt zu München vom Jahre 1817 und 1837 schildert, (S. 397 ff.), äussert er sich in folgender Weise:

„Am Schlusse muss ich noch, ehe ich München verlasse, einer sehr interessanten Bekanntschaft gedenken. Ich lernte hier Franz Baader zuerst persönlich kennen. Er stand so wunderbar von allen übrigen Einwohnern gesondert, so seltsam isolirt, dass auch die Betrachtung über ihn sich billig von dem Uebrigen trennt. Im südlichen Deutschland hatte eine mystische Schule sich hier und da, wahrscheinlich von alten Zeiten her, erhalten; sie schloss sich, seit Mesmer auftrat, dem Magnetismus an, und ihre Mitglieder reichten bis an den oberen Rhein und in die nördliche Schweiz hinein. Wenn ich nicht irre, standen sie auch mit den Mystikern des südlichen Frankreich, mit St. Martin u. s. w. in Verbindung, und Fr. Baader war in seiner Jugend mit einem gewissen Eckartshausen in Berührung gewesen. Unter allen jenen Mystikern war er der genialste und tiefste; er gab immer nur kleine Schriften von wenigen Bogen heraus, früher noch, als die Schelling'schen naturphilosophischen Schriften erschienen, die tiefsinnigen „Beiträge zur Elementarphysiologie"; das später gedruckte „pythagoräische Weltquadrat" bewegte uns tief. Unter seinen bedeutendsten kleineren Piecen ist eine, „der Blitz als Vater des Lichtes". Dieser Titel könnte als Motto aller seiner Schriften gelten. Ich war schon, ehe ich nach München kam, mit ihm in Correspondenz, und höchst begierig, ihn persönlich kennen zu lernen. Als ich mich in meiner Jugend in Freiberg aufhielt, lernte ich eine Dame kennen, die wegen ihrer grossen Schönheit in ihrer Jugend berühmt war. Sie hatte eine warme Neigung für Baader während seines Aufenthaltes in dieser Stadt gefasst und gestand mit liebenswürdiger Offenherzigkeit, dass sie nie einen interessanteren Mann gekannt hätte! Sie behauptete, ich sähe ihm, wie sie sich schmeichelhaft äusserte, ähnlich, und diese

Aehnlichkeit, die demjenigen, der uns zusammen sah, gar nicht auffallen konnte, ward die Einleitung zu einer mir sehr angenehmen Bekanntschaft. Freilich zehn Jahre später.

„Ich besuchte Franz Baader. Er war eben im Begriff, auszugehen; seine Gestalt überraschte mich, denn ich hatte ihn nicht so erwartet. Er war ziemlich schlank, höchst beweglich und sein Gesicht hatte etwas Durchgearbeitetes, dass man beim ersten Anblick vermuthen konnte, einen Weltmann vor sich zu sehen, der Vieles durchlebt hatte. Diese Vermuthung verschwand freilich, wenn man ihn genauer betrachtete. Er empfing mich, als ich mich nannte, mit Freuden, und schlug gleich vor, einen Spaziergang zu machen. Gegenstände des Gesprächs waren bald gefunden. Tiefsinnige Aeusserungen wechselten ohne alle Uebergänge mit sprudelnden Witzen; er sprach unaufhörlich, und wenn ein Gegenstand ihn ergriff, blieb er mitten im Gewühl der Strasse stehen und fing ziemlich laut einen mehr zusammenhängenden Vortrag an. Die Vorübergehenden schienen ihn zu kennen und sein Betragen erregte gar keine Aufmerksamkeit. Seine oft glänzenden Witze traten so überraschend hervor, wurden so schnell von andern verdrängt, der Tiefsinn so plötzlich von spielenden Einfällen überwältigt, dass mich dieses bunte Gewühl zuletzt völlig betäubte. Ein Einfall blieb mir, während die knallenden Raketen des geistigen Feuerwerks rund um mich her zerplatzten — es war die Rede von Göthe. „Ja", sagte er, „dieser Dichter ist in der That die Gluckhenne der Zeit, aber sie hat Enteneier ausgebrütet, die junge Brut schwimmt, und die Henne steht ängstlich scheltend und gackelnd am Ufer." Später, als ich ihn in München traf, liess er Einfälle der Art in den Stadtblättern drucken. Diese schnitt er aus und trug sie in der Westentasche, um sie Freunden vorzulesen. Als ich 1837 in München war, war ich noch nicht dazu gekommen, ihn aufzusuchen, er aber suchte mich auf. Wie er in meine Stube trat und meine Frau, Tochter und mich selbst kaum begrüsst hatte, griff er sogleich in die Tasche und brachte eine Menge Papierstücke hervor, auf welche seine Witze gedruckt waren; nur einer davon ist mir erinnerlich. Die Cholera hatte Rom in Schrecken gesetzt und der Papst sich in die Engelsburg eingeschlossen. „Was wird aus der katholischen Kirche werden", so lautete der Witz, „der Papst hat sich selbst excommunicirt." Ueberhaupt war in seinen späteren Jahren sein Verhältniss zur Kirche ein seltsam verändertes. Als ich ihn 1817 in München traf, dachte er an nichts, als an eine grosse kirchliche Union. Die ultramagnetische Krise seines Lebens hatte, irre ich nicht, sich überlebt. Während derselben war er mit den Heerschaaren

der bösen Geister bekannt geworden und hatte ihre Namen kennen gelernt durch magnetische Experimente, die mir schauderhaft erschienen; jetzt war er ganz mit der Union der drei Kirchen (der katholischen, protestantischen und griechischen) beschäftigt. Die katholische und protestantische Kirche, behauptete er, bildeten einen starren Gegensatz, der sich immer steigere. Das mystische Dreieck, die Formel einer Vereinigung, entstünde nur durch das Hinzutreten der griechischen Kirche. Er glaubte den Kaiser Alexander dafür zu interessiren. Fr. Baader verband sich mit dem Herrn v. Stourdza (?) und beschloss eine Reise nach Russland zu machen und für die Sache zu wirken. Wie wenig er aber die äusseren Verhältnisse dort kannte, thut diese Reise recht auffallend dar. Er hätte in der That eben so gut nach einem ihm völlig fremden, mächtigen Lande, ohne mit irgend einem Menschen dort in Verbindung zu stehen, hinreisen können, um dort den Thron zu stürzen, wie nach Russland, um die Christen griechischen Glaubens zu bewegen, sich mit Protestanten und Katholiken zu verbinden. Zum Glück beschloss er, ohne allen Zweifel gewarnt, in Riga umzukehren. Er war später ein heftiger Gegner der Katholiken, und stellte so die Wahrheit seiner Behauptung, dass, wenn die Union aller drei Kirchen nicht gelänge, die gegnerische Spannung der westlichen gegen einander sich nothwendig steigern müsse, durch seine eigene Person dar.... Fr. Baader, unfertig, wie er in jeder Rücksicht war, gehörte doch in der That zu den merkwürdigen Männern seiner Zeit und ward wohl von den Wenigsten begriffen. In den Briefen, die ich von ihm besitze, schrieb er einst: „Ich finde mich berufen, das deutsche Volk auf seinen grössten und tiefsten Mann aufmerksam zu machen; ich lebe, um die Herrlichkeit des grossen Görlitzer Schusters Jacob Böhme zu verkündigen.“ Ohne allen Zweifel gab es wenige Menschen, die Jakob Böhme's Schriften, sowie die Mystiker, genauer kannten, als er, und dennoch ist er im hohen Alter gestorben, ohne irgend ein bedeutendes Wort über die ersteren gesagt zu haben.“

Aufzeichnungen ähnlicher Art könnten noch von anderen namhaften Zeitgenossen, wie z. B. von Alex. v. Humboldt, Friedrich Schlegel, Joseph Görres, Alexander Jung u. A. beigebracht werden.*) Indessen mögen hier die angeführten genügen. Im Allgemeinen kann es als ein günstiges Geschick bezeichnet werden, dass sie uns aufbehalten worden sind. Näher besehen, geben sie jedoch

*) Vergl. Vorwort zu der Biographie Baader's im XV. Bande s. Werke, und Charaktere, Charakteristiken und vermischte Schriten von Dr. Alex. Jung. I., 183—199.

Anlass zu mancherlei Betrachtungen, wovon Einiges hier berührt werden soll. L. Tieck war es nicht allzu sehr um ernstliche Belehrung zu thun gewesen. Ein geistreich spielendes Gespräch über Böhme und Katholicismus, bei welchem er selber mehr zu Wort gekommen wäre, hätte seinem Sinne weit mehr zugesagt, als die bei aller heiteren Form tief ernsten, in alle Tiefen der religiösen Wahrheiten eindringenden Ergüsse Baader's. Da er nicht Alles in diesen Ergüssen allzuwohl verstund, wie er denn selber eingesteht, dass er ihm in die verschlungenen Gänge seiner Speculation nicht zu folgen vermocht habe, so glaubte er auch später Schwächen, Widersprüche und Sonderbarkeiten, ja eine Beimischung von Aberglauben zu seinem Tiefsinn, eine Durchkreuzung von Hass und Liebe entdeckt zu haben, und späterhin erlaubte er sich zu äussern, dass er den improvisirenden Fr. Baader wirklich nicht rechnen könne. *) Diese Behauptungen ohne die geringsten Nachweise sind völlig werthlos, und wenn Tieck Baader nicht rechnen wollte, so ist dies von gar keiner Bedeutung gegenüber der Thatsache, dass Männer von ganz anderer Competenz in Sachen der Philosophie, wie Schelling, Steffens, Hegel, Fr. Schlegel, Eschenmayer u. A. ihn gar sehr gerechnet haben und dass, seit in der Gesammt-Ausgabe seiner Werke der Umfang seiner Leistungen vorliegt, die Anerkennung ziemlich allgemein geworden ist, dass Baader zu den grössten Philosophen aller Zeiten zählt, während L. Tieck den Rang eines Dichters erster Grösse nicht errungen hat, wiewohl seine natürliche Begabung ihn dieses Ziel zu erreichen vielleicht befähigt haben möchte.

Unbefangener und richtiger berichtet und urtheilt Schubert, nur dass ihm der von Baader vertretene religiöse Ideengehalt an sich mehr als dessen wissenschaftliche Begründung am Herzen liegt. Uebrigens war der Einfluss Baader's auf Schubert viel bedeutender, als der letztere zu erkennen gibt. Seit der Berührung mit Baader wandte sich Schubert mit ganzem Gemüthe dem christlichen Theismus zu, wie denn überhaupt Baaders Einfluss auf die bedeutendsten Jünger und Mitforscher Schellings merkwürdigerweise bewirkte, dass diese früher noch als Schelling selbst dem christlichen Theismus sich zugewendet hatten. Es dürfte in der Geschichte der Philosophie ohne Beispiel sein, dass ein Philosoph mit einer Schriftstellerthätigkeit von so geringem Umfang, wie jene Baader's damals noch war, so intensive Wirkungen hervorgebracht hätte. Zwar ist

*) Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Herausgegeben von L. Tieck und Friedrich von Raumer I, 392.

davon bei dem grossen Haufen der Gelehrten, in den Zeitblättern und der Zeitliteratur direct wenig zu verspüren gewesen, aber mittelbar war der Einfluss Baader's auch auf sie bedeutend, inwiefern er auf die genialsten und begabtesten Zeitgenossen tief eingreifende Wirkungen übte. Schubert kannte das wahre Verhältniss zwischen Baader und Schelling genau genug, aber sein Freundschaftsverhältniss zu Schelling und die Eifersucht, womit der Letztere auf die Geltung seines Namens hielt, verhinderten ihn, sich darüber rückhaltslos auszusprechen.

Es ist begreiflich, dass Atterbom, der Ausländer, der schwedische Dichter, über die Natur dieses Verhältnisses zwischen Baader und Schelling weniger unterrichtet war, wiewohl es sich ihm nicht verbarg, dass Baader auf Schelling grösseren Einfluss hatte, als dieser auf jenen. Niemand hat die Persönlichkeit Baader's im Ganzen richtiger und treffender geschildert als Atterbom, dessen Schilderung zugleich von ungemeiner Lebendigkeit und Anschaulichkeit ist. Dennoch dürften einige Erinnerungen hier nicht überflüssig sein. Der Contrast des Aeusseren Baader's mit dem Schelling's ist richtig bezeichnet, bedürfte aber der Ergänzung. Der um zehn Jahre ältere Baader war sowohl in Rücksicht der Gestalt als der Physiognomie einer der schönsten Männer seiner Zeit; Schelling dagegen war von kleiner Gestalt, und sein geistvoller Rundkopf streifte an's Unschöne. Imponirend war der Gesammteindruck der Physiognomie bei Beiden, mächtiger und beherrschender bei Jenem, wie in sich selbst gegründeter und auf sich selbst zurückgezogener bei Diesem. Während der beredte Mund Baader's und die Lebhaftigkeit seines Wesens das Imponirende seiner Physiognomie milderte, verklärte das geistvoll leuchtende, durchdringende Auge Schelling's seine fast unschönen Züge. Nach der ungemeinen Lebhaftigkeit und Beweglichkeit Baader's hätte man ihn für einen Sanguiniker halten können, wenn diese Lebhaftigkeit nicht eine gewaltige Gehaltenheit, Willenskraft und Energie im Hintergrunde gehabt hätte, während man Schelling für einen Melancholiker (im edleren Sinne des Wortes) hätte nehmen können, wenn nicht das Granitne, Felsige seines Wesens auf einen feurigen Hintergrund gedeutet hätte. Was man auch gegen solche Auffassung sagen möge, so kann ich doch nur dabei bleiben, dass beide Männer im Grunde cholerischen Temperaments waren, welches sich bei Baader mit dem sanguinischen, bei Schelling mit dem melancholischen Temperament verbunden hatte. Daher war Baader offener, unmittelbarer, unberechneter, kunstloser, mittheilsamer, anspruchsloser und liebenswürdiger im Umgange, Schelling zurückhaltender, ruhiger, berechneter, anspruchs-

voller und gemessener. Um so merkwürdiger ist es, dass der „felsige“ Schelling in seinen philosophischen Standpunkten wechselte, wie nicht leicht ein anderer namhafter Forscher, indess der lebhafte und bewegliche Baader in allen seinen Schriften, von der ersten bis zur letzten, in grandioser Festigkeit in allem Wesentlichen mit sich selbst übereinstimmt.

Der Unterschied von Baader's Unterhaltungssprache und dem Stil seiner Schriften war weit grösser, als Atterbom angibt. Denn jener fehlte es nicht an leichter Beweglichkeit und gewinnender Anmuth, während er in seinen Schriften seine Gedanken übermässig zusammendrängt und die Gesetze der Schönheit der Darstellung vielfach vernachlässigt. Im persönlichen Gespräche von bewunderungswürdiger Leichtigkeit und Sicherheit, von graziöser Anmuth und Liebenswürdigkeit, und Jedem überlegen, wer es auch sein mochte, hatten seine Katheder-Vorträge, so gehaltvoll und bedeutend sie waren, nicht die gleichen Reize und Vorzüge, weil er nach seinen entworfenen Heften vorlas, und nur zwischeninne freie Erläuterungen gab. Ganz in den Inhalt versenkt, achtete er hier der Form wenig, weshalb sich denn auch der Anfangs sehr starke Zudrang zu seinen Vorlesungen bald wieder verlor und nur ein kleiner Kreis von Zuhörern ihm blieb, der aber um so nachhaltiger und tiefer von ihm bewegt und ergriffen wurde. Schelling, in persönlichen Unterredungen weit hinter Baader zurückbleibend, übertraf ihn doch wie in der Kunst der schriftlichen Darstellung, so auch in der Kunst des Katheder-Vortrages weit, wobei nur nicht zu vergessen ist, dass Baader es nie darauf anlegte, in der Form glänzen zu wollen, und dass er es nicht für eine nothwendige Forderung ansah und gelten lassen wollte, dass der tiefste Gedanke in der schönsten Form zu erscheinen habe. Er war stets in das Wesen der Ideen und der Sachen so sehr vertieft und versenkt, und forderte dies auch von Anderen, dass ihm „der Kunst schöner Schein“ stets etwas dem Ernste der Dinge Gefahrdrohendes, vom Wesen Ablenkendes, zum eitlen Schein Verführendes und zur Spielerei Verlockendes zu haben schien. Zeugt dies einerseits von dem tiefen Ernste seiner Geistesrichtung, so deutet es doch andererseits auf den relativ grössten Mangel seiner Geistesbildung hin, der wohl in seiner ersten, unter den Nachwirkungen des Jesuitismus in Bayern erfolgten, Jugenderziehung seinen Grund hatte und später durch seine praktische Laufbahn, seine technischen Arbeiten und seine Vertiefung in die Schriften der Mystiker vergangener Zeiten nicht mehr gehoben werden konnte. Dass ihm von Hause aus die Fähigkeit zu geschmackvoller, schöner Darstellung nicht fehlte, wird Niemand leugnen,

der die wundervoll schönen Stellen in seinen Tagebüchern*) vergleichen will, dergleichen sich auch in seinen späteren Schriften hin und wieder finden. Aber überall machen sie den Eindruck, dass sie ihm absichtslos und wie zufällig gerade so entstanden sind, und er würde wenig oder nichts vermisst haben, wenn sie ihm weniger schön und ansprechend gerathen wären. Die Substanz der Gedanken war ihm Alles, die Form ihrer Erscheinung, wenn nur dem Verständniss zugänglich, fast ganz gleichgültig. Ja, wo ihm besondere Schönheit der Erscheinung der Gedanken entgegentrat, erweckte es ihm den Verdacht, dass es da am rechten Gehalte fehlen werde. So spricht er denn auch etwas ironisch vom „netten Vortrage" Schelling's, dessen Inhalt ihn vielfach nicht befriedigte.**)

Und dennoch war er für die Bewunderung hervorragender Kunst- und Dichterwerke in hohem Grade empfänglich, begeistert für die gothische Baukunst und die tiefe Innerlichkeit der altdeutschen Malerschule, hingerissen von den genialen Tonschöpfungen grosser Musiker, entzückt von dem neuen Aufschwunge der Malerkunst durch seinen grossen Freund Cornelius, mit dem er viel umging und Ideen austauschte, und dessen Freunde und Jünger. Das Verständniss Homer's blieb ihm zwar fremd, weil ihn der polytheistische, heidnische Inhalt viel zu sehr störte, wie er denn überhaupt auch bei Dichterwerken mehr auf den Gehalt und die Tiefe der Ideen, als auf die Kunstform sah. Aber die grossen Dichter der christlichen Zeit standen ihm hoch, besonders erregten seine Bewunderung Dante, Cervantes, Shakespeare, Göthe, Schiller und Jean Paul Richter; Shakespeare am meisten, dessen Werke neben der heiligen Schrift lange Zeit seine stehende Lectüre waren. In

---

*) Im 11. Bande der s. Werke Baader's. Vergl. Die Weltalter, Lichtstrahlen aus Franz von Baader's Werken von Fr. H. (Erlangen, Besold 1868) S. 27—100.

**) S. Werke Baader's XV., 689. Heinrich Thiersch theilt uns in seinen Erinnerungen an J. A. v. Schaden (S. 15) mit, dass Baader geäussert hatte: „Zur Strafe für die Sünden der Naturphilosophie muss jetzt sein (Schelling's) Geist über den mythologischen Sümpfen brüten." H. Thiersch übersah nicht, dass Baader, der damals die Zeiten der Naturphilosophie schreckliche Zeiten genannt hatte, von Anfang an ein tief religiöser Denker war, d. h. unter Anderem auch niemals Schelling's Identitätssystem zugethan war. Er lässt nicht unbemerkt, dass v. Schaden, der für Schelling begeistert war, bald erkannte, dass Baader in manche Mysterien des religiösen Lebens tiefere Blicke, als selbst Schelling gethan hatte. Schärfer noch als die obige Aeusserung sind andere Auslassungen Baader's, die sich theils in seinen späteren Schriften, theils in Schriften von Marheineke, Lehre u. A. finden.

Göthe, Schiller und Jean Paul Richter unterschied er den Dichter und den Philosophen, in Göthe noch dazu den Naturforscher. Dem Dichter in diesem Dreigestirn zollte er Bewunderung und Hochachtung; mit dem Philosophen in ihnen war er weniger zufrieden. Göthe hatte ihm zu viel Spinoza und Schelling, Schiller zu viel Kant, und Richter zu viel Jacobi eingesogen. Den Naturforscher Göthe achtete er hoch, den Aesthetiker in allen dreien respectirte er. Unter den jüngeren Dichtern liebte er besonders Rückert, Chamisso, J. Kerner, einzelne Gedichte von Grillparzer und ganz besonders Lenau, auf den er Einfluss hatte und vermuthlich noch mehr gewonnen haben würde, wenn die verhängnissvolle Geisteskrankheit ihn nicht umnachtet hätte. Ueber H. Heine sprach er nur mit Entrüstung.

Varnhagen's in meine Biographie Baaders aufgenommene Mittheilungen, sowie seine biographische Skizze Baader's in seinen „Denkwürdigkeiten" *) sind um so dankenswerther, je mehr sich Varnhagen über fast alle Punkte, die er berührt, wohl unterrichtet zeigt und nirgends Befangenheit des Urtheils sich bemerklich macht. Die Hochachtung und das freundschaftliche Wohlwollen, wovon er gegen Baader durchdrungen war, haben sich auch noch nach dem Tode des Letzteren in mehrfacher Weise bewährt.

Länger werde ich mich bei den Schilderungen Baader's von Steffens verweilen müssen.

Steffens war, wie Schubert, von dem wahren Verhältniss zwischen Baader und Schelling wohl unterrichtet. Auch blickt in seinen Aeusserungen mehr davon durch, als bei Schubert, wiewohl auch er aus Rücksicht auf Schelling die volle und ganze Wahrheit nicht sagt. Es lautet seltsam, wenn ein Mann wie Steffens, der so offenbar Mystiker ist und ganz allgemein dafür angesehen wird, Baader des Mysticismus beschuldigt oder doch des Hervorgetretenseins aus den dunklen Regionen des Mysticismus. Dagegen soll nach ihm der frühere Schelling aus der hellen Region der wissenschaftlichen Reflexion der Zeit hergekommen sein. Woher kam es denn nun, dass Baader mit seiner angeblich dunklen Mystik nach Steffens selbst die Wahrheit offenbar besser getroffen haben muss, als Schelling mit seiner angeblich hellen Reflexion, da wir im weiteren Verlauf der Dinge Schelling und Steffens zu Baader übergehen, wenigstens ihm sich annähern sehen, nicht aber umgekehrt Baader auf dem Wege zu Schelling und Steffens zu erblicken vermögen?

*) Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften von Varnhagen von Ense. 2. Auflage. V, 2, 207—212.

Wenn die Erde nicht selbstleuchtend und die Sonne untergegangen, woher soll sie denn Licht erhalten, als von den entfernten Sternen? Können Sterne anders als im Dunkeln leuchten und können sie das Sonnenlicht ersetzen? Leuchten die Sterne darum weniger in der Erdennacht, weil oder wenn uns deren Bewegung unbekannt ist? So könnte man, um im Bilde zu bleiben, Steffens entgegen fragen. Lassen wir aber das Bild fallen, so wird es sich hier fragen: Wer denkt richtiger, klarer und wahrer, derjenige, welcher die menschliche Vernunft als bedingt erkennt, oder derjenige, welcher sie als unbedingt gelten macht, derjenige, welcher die als bedingt erkannte menschliche Vernunft nicht aus einem Untermenschlichen, sondern aus einem Uebermenschlichen, nicht aus einem Vernunft- und Bewusstlosen, sondern aus absoluter Vernunft und absolutem Bewusstsein, Willen und Sein ableitet, und in diesem dessen Begründung sucht, oder derjenige, welcher die als unbedingt genommene menschliche Vernunft doch wieder ableitet und zwar aus einem Unding von absoluter Indifferenz von Bewusstsein und Bewusstlosigkeit, von Geist und Natur, von Denken und Materie? Was war das für eine helle Reflexion, deren Ergebniss sich später selbst trotz aller Verhüllung bankbrüchig erklären und eingestehen musste, dass sie die von ihr Verleiteten nicht weiter davon abhalten konnte, in perverse Theorieen zu versinken?*) Diese angeblich helle Reflexion war selber nichts als eine falsche Mystik, die den Namen heller Reflexion und klarer Wissenschaftlichkeit usurpirte, wie alle falsche Philosophie, und meist, je mehr sie auf mystikfeindliche Wissenschaftlichkeit zu pochen pflegt, nur um so gewisser falsche Mystik und verworrener Mysticismus ist, die Extreme des subjectiven Idealismus und des Materialismus am allermeisten. Alle ächte Philosophie ist ächte Mystik und es gibt keine andere ächte Philosophie als ächte Mystik. Diejenigen schreien am lautesten gegen Mystik, die am tiefsten von falscher Mystik umnachtet sind. **)

Es ist gewiss bemerkenswerth, dass für Steffens die Sonne der Speculation seit der alten griechischen Zeit bis auf Schelling untergegangen war. Ich will nicht untersuchen, ob Steffens unter der alten griechischen Zeit die griechische Zeit überhaupt, oder vollends gar nur die vorsokratische, folglich auch die vorplatonisch-

---

*) Schelling's s. Werke X, 119 ff. u. 2. Abth. I, 374.

**) „Ohne Mysticismus ist es nicht möglich, consequent zu sein, weil man seine Gedanken nicht bis zum Unbedingten verfolgt und also die Inconsequenz nicht sehen kann," sagt Schleiermacher. Siehe: Leben Schleiermacher's von W. Dilthey I, Anhang S. 72.

aristotelische verstanden hat. Man könnte das Letztere vermuthen, wenn man dem damaligen Steffens die Kenntniss davon zutrauen dürfte, dass die Principien des Socrates, Platon und Aristoteles der christlichen Philosophie bereits näher stehen, als die ältere Philosophie Schelling's. Wie dem aber auch sei, so existirte damals also für Steffens die gesammte christliche Philosophie nicht und in seinen Augen hatten weder die Kirchenväter, noch die grossen Scholastiker, noch die gewaltigen Theosophen, weder Cartesius, noch Leibniz, noch Kant und Fichte, etwas Erhebliches für die Speculation geleistet. Durch Schelling ging nach ihm die Sonne der Speculation wieder auf, von der uns nicht gesagt wird, wann sie denn eigentlich im Alterthum aufgegangen, wie lange sie geschienen und wann sie untergegangen war. Die Sonne Schelling's versprach nach ihm einen schönen geistigen Tag, und Steffens schreibt uns dies, nachdem jenes Versprechen, mindestens in Rücksicht des Grundprinzips, sich nicht bewährt hatte, nachdem die Schelling'sche Philosophie Schiffbruch erlitten und Steffens selbst auf einer Planke sich in den Hafen eines Mysticismus, der von Pietismus kaum zu unterscheiden, gerettet hatte.

Dass Steffens im Jahre 1817 Baader in München so wunderbar von allen übrigen Einwohnern gesondert, so seltsam isolirt gefunden haben wollte, beruhte sicher nur auf Vorstellungen, die ihm von Anderen beigebracht worden waren. Denn Baader mochte wohl von einigen Kreisen der gelehrten Welt des damaligen Münchens sich ziemlich fern gehalten haben, wiewohl er fortwährend mit Akademikern und Gelehrten, wie Schelling, Niethammer, Thiersch, Ringseis und Anderen, in Verkehr stund, ganz und gar aber nicht schloss er sich von den übrigen gebildeten Kreisen der Gesellschaft aus, in deren Mitte er wegen seiner liebenswürdigen Mittheilsamkeit und seiner seltenen Unterhaltungsgabe überall gern gesehen wurde, wiewohl er von Einzelnen auch wegen seiner Ueberlegenheit im Gespräche, seiner grossen Freimüthigkeit und seines treffenden Witzes gefürchtet war. Eben so unrichtig oder noch unrichtiger ist es, wenn Steffens die Geistesrichtung Baader's aus dem Einfluss einer von alten Zeiten her im südlichen Deutschland vorhandenen mystischen Schule herleitet. Wenigstens wenn von daher Einflüsse auf die früheste Jugend Baader's stattgefunden hatten, so verloren sie sich wieder und waren nicht bestimmend für ihn. Wohl war er mit Eckarthausen in Berührung gekommen, wohl waren ihm schon früh Sailer'sche und Lavater'sche Schriften zu Gesicht gekommen, und sie mochten seinem religiösen Gefühl Nahrung gegeben haben, aber seine Forschungsrichtung bestimmten sie nicht. Vielmehr wandte

sich Baader früh medicinischen und naturwissenschaftlichen Studien zu, welche ihn zunächst der Mystik entfremdeten, und von ihnen eilte er nach einiger Notiznahme Wolff'scher und der Wolff'schen Schule angehöriger Schriften zu dem Studium Herder's und von diesem zum energischen Studium Kant's und dann der englischen Moralisten, woran sich auch das Studium Spinoza's und der französischen und englischen Sensualisten, Materialisten und Deisten anschloss. Erst nachdem er auf allen diesen Wegen der Reflexion keine volle Befriedigung gefunden, vielmehr die Irrungen derselben erkannt zu haben glaubte und gewiss auch vielfältig richtig erkannt hatte, wendete er sich der Mystik zu, aber nicht um die Reflexion fallen zu lassen, sondern um sie nur noch kräftiger zu entfalten. Dieser Uebergang fand nicht ohne spannenden inneren Kampf statt. Die erste Beschäftigung mit J. Böhme wirkte abstossend, so dass Baader mit Unmuth dessen Schriften von sich warf und erst durch einen unwiderstehlichen Zug zu ihnen zurückgeführt, nach längerem Studium und umfassenderen Vergleichen zum Verständniss derselben hindurchdrang. Darauf, sowie auf den gesammten Charakter der Baader'schen Schriften gründet sich meine Behauptung, dass Baader Theosoph nur ist, indem er Philosoph ist, und niemals aufgehört hat Philosoph zu sein, indem er sich der Theosophie zuwendete. Darum ist er in anderer Weise Theosoph, als dies Böhme und Saint-Martin waren, die man Philosophen nur nennen kann, in wiefern man auf den tiefen Gehalt ihrer Lehren sieht, weniger prägnant, in wiefern man auf die Form und die Weise ihrer Gedankenvermittelung sieht, wiewohl hierin Saint-Martin Baader um eine Stufe näher steht als Böhme. Auch im gesammten Mittelalter kann kein Theosoph in gleich prägnanter Weise Philosoph genannt werden, als dies von dem der neueren Zeit angehörigen Baader mit Recht gesagt werden kann, und auf einer früheren Stufe der Entwickelung hat nicht etwa Scotus Erigena oder Meister Eckhart, sondern nur Nicolaus von Cusa einige Analogie mit Baader. Nicht ganz unähnlich ist das Verhältniss des Nicolaus von Cusa zu Meister Eckhart jenem Baader's zu Böhme, nur dass Eckhart Gelehrter überhaupt und insbesondere gelehrter Theologe war, während Böhme gelehrter Bildung entbehrte, so wie andererseits der Cusaner an die Bedeutung Baader's keineswegs hinanreicht. Die Bedeutung Baader's liegt mit darin, dass er der erste Theosoph ist, welcher in prägnantester Weise Philosoph ist. Dieser Behauptung thut auch der Umstand nicht wesentlich Abbruch, dass Baader nicht systematisch geschrieben hat, wiewohl hierin die Andeutung liegt, dass er nicht die höchste und vollendete Stufe der Gestaltung der Philosophie

bezeichnet, was er auch nicht in Anspruch nimmt. Wie die Gestalt Baader's Steffens, der sie nicht so erwartet hatte, überraschte, so würde ihn noch ungleich mehr seine Philosophie überrascht haben, wenn er sie in ihrem ganzen Umfang gekannt hätte. Er hatte sich von der einen wie von der andern zum Theil falsche Vorstellungen gemacht. Hätte er Baader's Philosophie umfassender und besser gekannt, so würde er auch von seiner Gestalt und Benehmungsweise weniger überrascht worden sein. Wer Beide kannte, der wird verwandte oder analoge Züge nicht vermisst haben. Die offene, gerade und kräftige Art, womit Baader in das Leben blickte, spiegelt sich auch in seinen Schriften, deren markige und gedrungene Weise allem Pietismus und aller Kopfhängerei fremd ist, und deren lebendiger Untersuchungstrieb die Fühlhörner nach allen denkbaren Richtungen ausstreckt und für nichts, was es auch sei, das erkenntnisslustige Interesse verleugnet. Solche Witze wie der von Steffens mitgetheilte Einfall über Göthe, flossen in Baader's Unterredungen zu Hunderten über seine Lippen. Es liesse sich noch eine ganz ansehnliche Sammlung davon machen. Aber nur äusserst selten flossen dergleichen in seine schriftlichen Aufzeichnungen ein, und wenn es je geschah, so erhielt ein solcher Witz im Zusammenhang seiner immer auf tiefen Ernst gerichteten Entwickelungen ein ganz anderes und meist, wenn auch nicht immer ein milderes Gepräge. Allerdings liess Baader in den „Münchener Stadtblättern" kleine Gedankenspäne drucken und las sie gelegentlich Freunden vor. Allein sie waren durchaus ernsten Inhalts.*) Der angegebene Witz auf die Einschliessung des Papstes in die Engelsburg beim Ausbruch der Cholera in Rom ist, wie man sich leicht vorstellen kann, niemals — auch nicht in einer Zeitung — gedruckt worden. Baader las Steffens ohne Zweifel die wenigen Zeilen vor, welche Baader in einem Münchener Blatt über die Fruchtlosigkeit des Absperrungssystems gegen die Cholera hatte drucken lassen, und welche also lauteten:

„Auch die neuesten Erfahrungen in Rom geben abermals den Beweis der Fruchtlosigkeit des Absperrungs- und Excommunications-Systems in der Cholera, wie denn diese Absperrungen überall in der Welt mehr Unheil als Nutzen schafften. Hoch lebe darum unser König und die Minister, welche ein diesem Absperrungssystem ganz entgegengesetztes mit Gottes Segen befolgten." **) Das konnte,

*) Sie sind sämmtlich zu finden im 5. Bande der s. Werke Baader's S. 247—368.

**) S. Werke Baader's V., 350.

wer es verstund, pikant genug finden. Aber Steffens täuschte sich, wenn er glaubte, dass der von ihm angegebene Einfall, den Baader ohne Zweifel wohl geäussert haben wird, in dem ihm vorgelesenen Papierstück gedruckt gewesen sei.

Auch irrt Steffens, wenn er glaubt, dass Baader's Verhältniss zur Kirche in seinen späteren Jahren ein seltsam verändertes gewesen sei. Der ganze Unterschied führt sich im Kerne der Sache darauf zurück, dass Baader sich früher nie für das Papalsystem ausgesprochen hatte, später aber ausdrücklich dagegen. Das war im Grunde keine wesentliche Veränderung seiner Ueberzeugung. Denn auch das hatte er schon immer festgehalten, wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochen, dass, wenn und wo sich eine unleugbare Differenz zwischen der Kirchenlehre und der heil. Schrift herausstellen sollte, nicht die heil. Schrift nach der Kirchenlehre, sondern die Kirchenlehre nach der heil. Schrift zu rectificiren sein würde, weil die heil. Schrift die älteste Feststellung der Kirchenlehre ist. Ein Mann, der eine Union der drei christlichen Kirchen bezweckte, konnte unmöglich einen anderen Standpunkt einnehmen, ohne auf rein rationalistischen Boden zu treten. Statt diesen grossen praktischen Gedanken, dessen Tragweite Steffens nicht verkennt, in dem Charakter von Baader's gesammter Philosophie zu suchen, und aus ihm abzuleiten, lässt er sich offenbar von Münchener verkleinernden Uebelwollern, unter denen der eifersüchtige Schelling nicht gefehlt zu haben scheint, einreden, jener Gedanke sei aus einer wesentlichen Veränderung seiner Ueberzeugung zu erklären, und er zeigt sich unkundig genug, die letzten Schriften Baader's als aus einer heftigen Gegnerschaft gegen die Katholiken entsprungen darzustellen und das für den Unterrichteten Ungeheuerliche zu behaupten, Baader habe sich in seinen letzten Tagen an die jüngste deutsche Literatur angeschlossen, worunter doch wohl nur die Literatur des Deutsch-Katholicismus und der freien Gemeinden verstanden werden kann. Und das konnte ein Steffens schreiben, der hätte wissen können und sollen, dass Baader bis zum letzten Athemzuge dieselbe Lehre behauptete, die er in allen seinen Schriften vertheidigt hatte und von welcher er mit J. Böhme sagte: „Meine Lehre ist keine neue Lehre, sondern dieselbe, welche in der heil. Schrift und in der Natur zu finden ist.“ Baader wollte weder die katholische Kirche umstürzen, noch von ihr sich lossagen, sondern sie in ein neues Moment ihrer Evolution einführen. Er sah voraus, dass die weltliche Macht des Papstes zu Ende gehe, wie sie denn heute (1864) nicht mehr fern davon ist, und dass dann

nicht weniger eine revolutionäre Reform der Kirchenverfassung eintreten müsse.

Baader hatte sich nicht die bequeme Theorie Schelling's ausgedacht, wonach der Philosoph in stolzer Vornehmheit das praktische und politische Leben gehen lassen soll, wie es eben gehen mag, bis seine Ideen vielleicht nach Jahrhunderten in die Ueberzeugung der Menge eindrängen und praktische Wirkungen übten, sondern er wollte seine Ideen selber praktisch machen und von den für sie Gewonnenen praktisch gemacht wissen. Erkennen und Wissen ohne Handeln befriedigte ihn nicht. Er hatte in England und Schottland ein grosses praktisch-politisches Leben mit Augen gesehen. Es war nicht ohne Eindruck auf sein energisches thatkräftiges Wesen geblieben. Nach Bayern zurückgekehrt, hatte er an den politischen Vorgängen in Bayern lebhaft Theil genommen, und namentlich für die Lostrennung der Politik Bayerns von dem Kaiser Napoleon I. gewirkt und war auch mit nicht wenigen deutschen Patrioten im übrigen Deutschland in Verbindung getreten. Nach dem Sturze des Kaisers Napoleon hatte Baader Denkschriften an den Kaiser von Oesterreich, den Kaiser von Russland und den König von Preussen gerichtet und zwar wiederholt im Sommer 1814 und im Frühjahr 1815. Gewiss ist, dass der Kaiser Alexander von Russland diese Denkschriften las und sich daraus Manches aneignete.*) In wieweit Baader's Ideen den Gedanken der heiligen Allianz in dem Kaiser Alexander hervorrief oder beförderte, darüber schwebt allerdings noch einiges Dunkel; ohne allen Einfluss aber waren sie sicher nicht. Wenn man den Inhalt der kleinen Schrift Baader's vom Jahre 1815 **), worin er die Ideen jener eingereichten Denkschriften in kurzer Zusammenfassung veröffentlichte, mit der Urkunde der im Jahre 1815 geschlossenen und im Jahre 1816 vom Kaiser von Russland öffentlich bekannt gemachten heiligen Allianz vergleicht, so stellt sich eine so auffällige Verwandtschaft der Gedanken heraus, dass der Einfluss der Denkschriften Baader's unverkennbar daraus hervorleuchtet. Damit im Zusammenhang stund es ohne Zweifel, dass Baader im Jahre 1818 oder 1819 von dem Fürsten Alexander Galizin, dem damaligen Minister der geistlichen Angelegenheiten in Russland, aufgefordert wurde,

---

*) Diese Angabe beruht auf einer brieflichen Mittheilung des wohlunterrichteten Varnhagen von Ense, welcher auf ihn mich zu berufen mir ausdrücklich gestattete.

**) Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik, Nürnberg, Campe 1815. Vergl. s. Werke Baader's VI, 11–28.

in fortlaufenden wissenschaftlichen Berichten ihm seine Ideen und seine Ansichten über die merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Wissenschaft auszusprechen, wofür ihm eine anständige Gratification zugesichert wurde. Solche wissenschaftliche Berichte schickte Baader von da an dem Herrn Minister ein; wie viele und welchen besonderen Inhalts, ist bis heute nicht ermittelt. Dass er aber von dem Fürsten Alexander Galizin eine Reihe von Briefen erhielt, ist ausser allem Zweifel. Der Gedanke, nach St. Petersburg zu reisen, wurde sogar von dem Herrn Minister selber angeregt, wiewohl er schon vorher in Baader entstanden sein mochte*). Baader hatte nämlich schon in jungen Jahren die bekannte französische Encyclopädie der Wissenschaften Diderot's, d'Alembert's etc. kennen gelernt und Werke der Encyclopädisten gelesen. Die Werke des Grafen de Maistre, Bonald's und Lamenais' wiesen ihn wieder auf sie zurück und die Betrachtung der Wirkungen ihrer Vereinigung zu jenem folgenreichen Werke so wie die Vergleichung mit dem Illuminaten-Orden in Bayern erweckte in ihm den Gedanken der Gründung eines akademischen Vereins, dessen Zweck ebenso die Verbindung der Wissenschaft mit der Religion sein sollte, als es der Zweck des Encyclopädistenbundes war, ihre Trennung unheilbar zu machen. Dieser Gedanke trat in ihm mit verstärkter Kraft hervor, als die heilige Allianz gegründet war, auf deren Entstehung seine Ideen sicher von Einfluss gewesen waren. Begreiflicher Weise richtete sich seine Aufmerksamkeit von dem Augenblicke an vorzüglich auf Russland, als sich das Verhältniss seiner Correspondenzführung mit dem Herrn Minister Fürsten A. v. Galizin hergestellt hatte, als auf dasjenige Land, von welchem der beabsichtigte Verein zunächst am besten und vielleicht am erfolgreichsten ausgehen könne. Er sollte seiner Idee nach ohne Unterschied der christlichen Confessionen aus Männern gebildet werden, die, mit der Grundidee einverstanden, sich die Hände reichten zur Förderung des genannten Zweckes. Der Verein sollte, wiewohl unter den Auspicien der Regierung, als ein literarisch-religiöser Verein selbstständig und als Privatunternehmen bestehen und ähnlichen Instituten in andern Ländern zum Behuf jener Weltangelegenheit die Hand bieten.**) Der zunächst gelegene Grund seines Reiseplanes nach St. Petersburg war aber nicht die Gründung des Vereins selbst, sondern der Wunsch einer persönlichen Zusammenkunft mit dem Herrn Minister Fürsten A. von Galizin, welcher sich ihm aufgedrängt hatte, weil seine

---

*) S. Werke Baader's XV, 411.

**) Werke Baader's XV, 78. 80. 91. 96. 97.

Correspondenzführung Störungen und Hemmungen eigenthümlicher Art erfahren hatte, welche er beseitigt zu sehen wünschen musste. Dazu kam sein Verlangen, die norddeutschen und russischen Verhältnisse bezüglich der Religion, Wissenschaft und Politik mit eigenen Augen sehen und beobachten zu können, und seine Ueberzeugung, dass der persönliche Ideen-Austausch mit Gelehrten in Preussen und Russland nicht ohne heilsame Folgen bleiben könne. Zur Reife kam der Entschluss zur Reise durch die Aufforderung des esthländischen Barons Boris von Uxküll (Enkel des berühmten russischen Staatsmannes von Sivers), der damals als künftigen Schwiegersohn Baader's sich declarirt hatte, ihn auf seiner Rückreise nach Esthland zu begleiten. Vor seiner Abreise hatte Baader den Herrn Minister, Fürsten A. von Galizin, in Kenntniss von seinem Reiseentschlusse gesetzt, freilich ohne dessen zustimmende Erklärung oder förmliche Einladung oder etwaige Abmahnung für diesen Augenblick abzuwarten. Indessen erhielt er doch zu Memel, an der Grenze Deutschlands, ein Schreiben des Herrn Ministers, das jedenfalls keine Abmahnung enthielt, in welchem Falle er natürlich die Weiterreise aufgegeben und höchstens — wäre wenigstens dem nichts entgegengestanden — einen Besuch bei den Eltern des Herrn Barons B. von Uxküll in Jeddefer gemacht haben würde.

Da indessen der Kaiser Alexander von Russland, auf dessen Auffassung des Baader'schen Planes einer Vereinsgründung in St.Petersburg doch Alles ankam, und den also Baader persönlich von seinen Tendenzen zu verständigen suchen musste, damals noch in Verona sich aufhielt und erst nach drei Monaten in St. Petersburg erwartet wurde, und da auch eine positive sofortige Einladung des Herrn Ministers nach St. Petersburg nicht erfolgt war, so beschloss Baader bis dahin in den russ. Ostseeprovinzen zu verweilen. Auf dem Landgute des Herrn B. von Uxküll erhielt er im November 1822 die Weisung vom Herrn Gouverneur in den Ostseeprovinzen, sich nach Riga zurück zu begeben. Dort erhielt er vom Herrn Minister F. v. G. einen Brief, den er sofort beantwortete, der ihn aber bestimmte, vorerst über Königsberg nach Hohendorf zum Grafen Dönhof zu reisen, von wo er nach Memel ging, um dort die letzte Entscheidung über sein Kommen nach St. Petersburg abzuwarten. Er wurde von Petersburg noch immer mit der Hoffnung hingehalten, baldigst einen Pass dorthin zu erhalten, bis ihm zu Ende Juni 1823 in einem Schreiben des Herrn Ministers Fürsten von Galizin nicht blos die Verweigerung der Reiseerlaubniss, sondern auch die Cessirung seiner Correspondenzführung eröffnet wurde. Die Ursachen dieser herben Behandlung und dieses unglücklichen Verlaufs sind bis heute nicht hinlänglich

aufgeklärt. Ausser den Momenten, aus welchen Baader sich diese Behandlung zu erklären versuchte, dürften noch andere mitgewirkt haben, über die man sich bis jetzt blos auf Vermuthungen beschränkt sieht. Man muss einräumen, dass der Plan Baader's selbst schon schweren Bedenken unterlag, und dass es jedenfalls, trotz der wiederholten, wohl nur allgemein gehaltenen Einladungen des Herrn Ministers, bei der Unkenntniss des Terrains, das er betreten wollte, sehr gewagt war, sich auf eine solche Reise und ein solches Unternehmen einzulassen. So sehr dies herbe Misslingen seines doch jedenfalls gross und kühn gedachten Planes Baader's äussere Lage empfindlich erschwerte, so hat es doch seinen Charakter gestählt und seinen Geist zu noch grösserer Vertiefung geführt. Varnhagen bezeugt die Charakterstärke, mit welcher er den schweren Schicksalsschlag ertrug. Er selber äusserte in einem Schreiben an den Baron v. Uxküll; „Für mich hat dieser Unfall theils das Gute, dass er mich in meinem Berufe stärkte, dessen Märtyrer ich geworden, theils dass er mich recht weltherzfrei machte; denn Weltleid, Weltnoth und Weltspott sind recht geeignet, das Herz uns in der Brust recht los zu machen, gleich jenem Kern in den Adlersteinen, und es sind doch nur die Abgeschiedenen die Wissenden und Mächtigen.“ *) Von Memel nach Berlin im November 1823 zurückgekehrt, reichte Baader im März 1824 eine Denkschrift bei Sr. Maj. dem König von Preussen ein, welche indess von dem Cultusminister v. Altenstein zu den Acten gelegt wurde. Ein von dort an den Kaiser Alexander von Russland gerichtetes Schreiben kam vermuthlich nie in dessen Hände. Auf Adam Müller's Anerbieten, ihm in einer Stellung in Oesterreich Ersatz für den Verlust in Russland erwirken zu wollen, ging Baader aus Besorgniss vor Beschränkung seines Wirkens und aus Anhänglichkeit an Bayern nicht ein. Im Mai 1824 war Baader wieder in München und sogleich mit voller Rüstigkeit und Energie seinen Geschäften, Studien und Arbeiten hingegeben.

Weiterhin spricht Steffens von einer ultramagnetischen Krise Baader's, welche sich bereits im Jahre 1817 überlebt gehabt habe. Allein diese Bezeichnung ist sicher unpassend, da Baader die Ansichten und Ueberzeugungen, welche er über Magnetismus, Somnambulismus und Dämonologie sich gebildet hatte, nie aufgab, sondern stets mit gleicher Entschiedenheit vertheidigte. Die Hauptschriften Baader's über diese Materien erschienen sogar alle bis auf das erste Stück der Schrift über die Ekstase (1817), später, als da Steffens Baader (1817) in München besuchte.

*) Werke Baader's XV., 404.

Wenn dann Steffens Baader zu den merkwürdigen Männern seiner Zeit rechnet, von den Wenigsten begriffen, aber ihn in jeder Rücksicht unfertig nennt, so ist das Letztere eine Bezeichnung, die in dem Sinne, in welchem sie gemeint ist, von einem so umfassend vielseitig und tief gebildeten Manne wie Baader gebraucht billig überraschen muss. Fertig im vollen Sinne des Wortes ist kein Mensch hienieden und die sich etwa fertig dünken mögen, sind es gerade am wenigsten. Von diesem Dünken war Baader in Bezug auf sich sehr ferne. Aber ein Mann, der seine Zeitgenossen an Tiefe der Einsicht in die höchsten Principien weit überragte, konnte nur in unpassendster Weise unfertig genannt werden. Endlich soll Baader nach Steffens nirgends ein bedeutendes Wort über die ihm so gut bekannten Mystiker gesagt haben, während in Wahrheit seine Schriften voll geistvoller prägnanter Hinweisungen auf dieselben sind und kein neuerer Forscher so viel dazu beigetragen hat, dass die in den vergessenen Schriften jener Mystiker verborgenen Geistesschätze wieder an das Licht gezogen worden sind. Fast die gesammte neuere Literatur über Scotus Erigena, Meister Eckhart, Tauler, deutsche Theologie, J. Böhme, Oetinger ist unter dem von Baader ausgegangenen Impuls hervorgetreten. *) Erst nach der Zurückkunft von der verunglückten russischen Reise begann die Schriftstellerthätigkeit Baader's grössere Ausdehnung zu gewinnen. Zwei Jahre nach dieser Zurückkunft 1826 begann seine Wirksamkeit als Lehrer der Philosophie an der von Landshut nach München verlegten Universität, die bis zu seinem Tode andauerte. Die 1831 und 1832 von ihm veranstaltete Sammlung seiner ältern Schriften, die indess nicht über zwei Bände hinauskam, verschaffte seinen Ideen wirksamere Verbreitung und Beachtung. In den zwei letzten Jahren seines Lebens trat er aus Anlass der Kölner kirchlichen Wirren mit seinen antipapistischen Schriften hervor, indess er gleichzeitig gegen Hegel, Schelling und David Strauss mit tiefgehenden Gedanken, wiewohl aus Schuld der Darstellung nicht in sofort erheblich wirksamer Weise in die Schranken trat. Als ich nach seinem im Mai 1841 erfolgten Tode im Jahre 1842 seinen literarischen Nachlass übernommen hatte, fand ich für den Plan einer Gesammtausgabe seiner Werke so grosse Schwierigkeiten vor, dass ich erst mit dem Jahre 1850 den ersten Band derselben erscheinen lassen und erst nach Verlauf von weiteren zehn Jahren 1860 das Werk in 15 (mit dem Registerband Lutterbecks 16)

*) Man vergleiche die Schriften von Huber über Sc. Erigena, Bach über M. Eckhart, Hamberger und Peip über J. Böhme, Auberlen über Oetinger.

Bänden zum Abschluss bringen konnte, ohne den Nachlass entfernt erschöpft zu haben. Ob aus diesem das Wichtigste noch an das Licht treten soll, wird davon abhängen, ob diese Zeit noch Empfänglichkeit genug hat, auf die Ideen eines Forschers einzugehen, wenigstens sie einer ernsten und eindringenden Prüfung zu unterziehen, von dem ich meinerseits mit aller Bestimmtheit behaupten muss, dass er in Rücksicht der Tiefe der Ideen und des Wahrheitsgehaltes der höchsten Principien alles philosophischen Wissens, so vieles auch Form, Methode und Darstellung zu wünschen übrig lässt, die genialsten Philosophen seiner Zeit überragt hat. Keiner hat in gleichem Grade die Tiefe der Intuition mit der Penetranz des geistigen Blickes vereinigt. Wäre es ihm gegeben gewesen, mit diesen eminenten Vorzügen Herbart's analytische und Hegel's systembauerische Geduld und Jakobi's oder Schelling's ästhetische Darstellungskunst zu verbinden, so würde er auch im äusseren und sichtbaren Erfolg alle Philosophen seiner Zeit weit überflügelt haben. Aber seine homöopathische Darstellungsart war nicht dazu gemacht, in raschem Zuge in den grossen Haufen der Gelehrten einzudringen und eine ausgedehnte Schule um sich zu schaaren, um so mehr jedoch wegen der Tiefe und grossartigen Consequenz der Lehre selbst dazu angethan, zwar langsame, aber in der Hauptsache unverlierbare Eroberungen zu machen. Die deutschen Philosophen wären nach meinem Ermessen einem so anerkannt hervorragenden Geiste die ernste Prüfung seiner Lehre schuldig, eine Prüfung, die unter allen Umständen nur zur wesentlichen Förderung der Wissenschaft ausschlagen könnte.

2.

Franz v. Baader und die Ideen der heiligen Allianz.

Der Einfluss Baaders auf die Gründung der heiligen Allianz ist meines Wissens zuerst in meiner Biographie dieses grossen Denkers zur Sprache gebracht worden. Die früheste Kunde von diesem Verhältniss war mir durch briefliche Mittheilungen Varnhagen's v. Ense zu Theil geworden, der mir gestattete, mich ausdrücklich auf seinen Namen und seine Aussage zu berufen. Varnhagen hatte Gelegenheit gehabt, zu Berlin eine der gleichlautenden Denkschriften einzusehen, welche Baader im Jahre 1814—1815 an den Kaiser von Oesterreich,

von Russland und den König von Preussen eingesendet hatte. Woher er die nähere Kunde von dem Einfluss der Baader'schen Denkschriften auf den Kaiser Alexander von Russland geschöpft hatte, ist mir nicht bekannt geworden. Die Hoffnung, dass er in seinen Denkwürdigkeiten oder gelegentlich vielleicht in seinen Tagebüchern darauf zurückkommen werde, ist nicht erfüllt worden. Neuerlich hat nun die Geschichtsforschung von jenem Verhältniss Kenntniss genommen. Theodor v. Bernhardi hat am Schlusse des ersten Bandes seines Werkes: Geschichte Russlands und der europäischen Politik in den Jahren 1814—1831, der heiligen Allianz ein Capitel gewidmet, in welchem er den Einfluss Baader's auf die Ideen des Kaisers Alexander von Russland zur Sprache gebracht hat. Es ist immerhin schon ein Gewinn, dass die Geschichtsschreibung von dieser Seite der Wirksamkeit Baader's Kenntniss zu nehmen beginnt, wenn auch die Art und Weise der Auffassung zunächst noch eine ungenügende sein sollte. Bernhardi beurtheilt die von Baader dem genannten Monarchen vorgetragenen Ideen nach dem Inhalt der im Jahre 1815 von letzterem herausgegebenen kleinen Schrift: „Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik.“ *) Nun unterliegt es zwar keinem Zweifel, dass die Ideen dieser Schrift in Uebereinstimmung stunden mit den Ideen seiner an die drei Monarchen gerichteten Denkschriften, aber ob sie nicht mehr enthielten, das wird doch so lange unentschieden bleiben müssen, als dieselben unserer Kenntniss nicht erschlossen werden. Bernhardi theilt in seinem Werke die Hauptgedanken der erwähnten Schrift Baader's mit und knüpft daran seine Betrachtungen und Erörterungen. Hier ist nun auffällig, dass Bernhardi wissen will, Baader habe wiederholt gegen persönliche Freunde geäussert, die Sendschreiben an den Kaiser, die schliesslich zur heiligen Allianz geführt hätten, seien eigentlich gegen das Papstthum und dessen Herstellung gerichtet gewesen. Dass die gedruckte Version jener Sendschreiben Andeutungen enthält, die auf eine solche Tendenz bezogen werden können, kann nicht wohl geleugnet werden.

Ueber die heilige Allianz selbst drückt sich Bernhardi in folgender Weise aus:

„Man könnte sagen: in welcher Weise diese „Heilige Allianz“ — nach der Absicht des Kaisers Alexander der erste Schritt zur Vereinigung aller christlichen Confessionen, zur Wiederherstellung

*) Nürnberg, Campe, 1815. Vergl. S. Werke Baader's, VI. 11—28.

einer allgemeinen Kirche und zur Vernichtung der türkischen Herrschaft in Europa — stufenweise, indem sie einen wirklichen Inhalt erhielt, etwas ganz Anderes wurde, als der Stifter sich dabei gedacht hatte, —: das sei die Geschichte der nächstfolgenden Jahre

Doch hiesse am Ende auch das mit Worten spielen: die „Heilige Allanz" ist in Wahrheit von Niemandem ausser dem Kaiser Alexander ernsthaft genommen, sofort spurlos im Strome der Zeitereignisse untergegangen, ohne je eine Wirklichkeit geworden zu sein, oder auch nur die mindeste Bedeutung erlangt zu haben *)

Diese Geschichtsanschauung erscheint mir nichts weniger als berechtigt. Es ist abzuwarten, ob der Verfasser im zweiten Bande seines Werkes nicht zu anderen Auffassungen hingeleitet wird. Jedenfalls sind die Acten über die heilige Allianz nicht geschlossen. Wenn Bernhardi die Ideen Baader's, soweit sie ihm bekannt geworden sind, in ihrer Allgemeinheit offenbar für unzureichend hält, die Verhältnisse der Völker und Staaten zu einander zu bestimmen, so ist ihm hierin nicht zu widersprechen. Baader wollte sie aber auch gar nicht für zureichend erklären, sondern nur den Geist andeuten, in welchem das Völkerrecht ausgebildet werden sollte. Er selbst war nicht in der Lage, diese Ausbildung selbst zu unternehmen. Schon seine Richtung auf universelle Reform der Principien der Philosophie stund dem entgegen. Doch hat Baader seine staatsphilosophischen Ideen ungleich weiter ausgebildet, als es Bernhardi bekannt geworden zu sein scheint. Wenigstens berücksichtigt er von Baader's staatsphilosophischen Leistungen nichts als die ganz kleine Schrift über die Verbindung der Religion mit der Politik und ignorirt nicht bloss die zwei Bände societätsphilosophischer Studien in der Gesammtausgabe der Werke Baader's, sondern auch die verwandten Untersuchungen, welche sich durch fast alle übrigen Bände derselben hinziehen, sowie er auch von den von mir herausgegebenen Grundzügen der Societätsphilosophie Baader's nicht die geringste Kenntniss zeigt. **)

Dennoch fühlt er sich berufen, am Schlusse des Capitels über die heilige Allianz eine kurze Parallele der Wirkungen Kant's und

---

*) Staatengeschichte der neuesten Zeit. VII. 1: Geschichte Russlands und der europäischen Politik in den Jahren 1814—1831 von Theodor v. Bernhardi. I. 496.

**) Eine Schrift, die Anton Günther ein goldenes Büchlein genannt hatte, wäre doch der Beachtung werth gewesen. Vergleiche J. H. Fichte's System der Ethik I. 447 ff. Geschichte der neueren Philosophie von Erdmann III. 2, 622 ff.

Baader's auszuführen, die denn auch dürftig und ungenügend genug ausgefallen ist.

Zur Ausführung einer solchen Parallele fehlt es Bernhardi an der nöthigen Kenntniss des Entwickelungsganges der Philosophie und Theologie seit dem Auftreten Baader's. Die Wirkungen dieses Denkers liegen nicht so auf der Oberfläche, dass sie nicht Vielen mehr oder minder entgehen sollten, die weniger in der philosophischen und theologischen Literatur orientirt sind. Der Grund davon liegt hauptsächlich in dem Mangel systematischer Darstellung, woran die ihrem Inhalte nach eminenten Schriften Baader's leiden; ein Mangel, der verhinderte, dass er als anerkanntes Haupt einer weit sich verbreitenden Schule in Vordergrund trat und in seinen Wirkungen überall sichtbar wurde. Aber seine weniger sichtbaren Wirkungen gingen nur um so tiefer und lassen sich bei genugsam umfassender Literatur-Kenntniss ungemein weit verfolgen.

Wenn Bernhardi Baader „unendliche Verachtung" Kant's Schuld gibt, so ist nur so viel richtig, dass Baader gelegentlich energische, geharnischte Erklärungen gegen Kant gerichtet hat. Aber solche sind nicht mit Verachtung zu verwechseln. Das Genie und den Charakter Kant's achtete er entschieden hoch, und nur ein Theil der Ergebnisse seines Philosophirens, am meisten seine ganz rationalistische Religionsphilosophie und was in anderen Theilen seiner Philosophie damit zusammenhing, wurde von seinem entschiedenen Verwerfungsurtheil getroffen. Wie Baader von Kant ausgegangen war *), so beschäftigte er sich sein Leben lang mit ihm, und unter allen neueren Philosophen berücksichtigte er in seinen Schriften, bald zustimmend, bald berichtigend, bald widerlegend, ausser Hegel, keinen mehr als Kant. Das vereinigt sich nicht mit der Annahme von Verachtung und vollends gar von unendlicher Verachtung, so stark sich auch Baader, nach seiner entschiedenen Art, gelegentlich gegen Kant erklärte. Kant's naturwissenschaftliche Untersuchungen und naturphilosophische Ideen, so wie seine Kritik der Urtheilskraft (seine Aesthetik) standen bei ihm in hohen Ehren; die Schrift über die Anfangsgründe der Naturwissenschaft war ihm der bedeutsame Wendepunkt der mechanischen zur dynamischen Naturphilosophie; die Kritik der Urtheilskraft galt ihm als eine wahrhaft genialische Leistung. Wenn ihm Kant nicht höher stund, als Fichte, Schelling und Hegel, so stund er ihm doch jedenfalls nicht tiefer. Beziehungsweise galt ihm

*) Eine seiner frühesten philosophischen Arbeiten war: „Vorläufiger Bericht über die durch J. Kant in Deutschland eingeleitete Umgestaltung der Metaphysik." S. S. Werke Baader's XI. 405 ff.

Kant, beziehungsweise galten ihm Fichte, Schelling und Hegel mehr. An Jenem tadelte er vorzugsweise den rationalistischen Deismus, an Diesen den Pantheismus, indess er selbst im tieferen und ächten Theismus die Versöhnung jener Extreme fand. Dem Principe nach überflügelte er Jenen wie diese, und hätte er seinen tiefen Ideen systematische Ausbildung gegeben, so würde er sie auch dem äusseren Erfolge nach überflügelt haben. War ihm diese Ausbildung nicht möglich, so legte er doch in genialer Weise die Keime zu dem, was sich nach aller Voraussicht in der Zukunft zur deutschen Philosophie ausgestalten und zur Weltphilosophie erweitern wird. Die genannten Philosophen waren nur halb deutsch und halb ausländisch. Kant nahm den englischen und von dem stammenden französischen Deismus in sich auf, Fichte, Schelling und Hegel, Jeder in verschiedener Weise und in verschiedenem Maasse, buhlten mit den idealistischen und pantheistischen Denkrichtungen des Auslandes. Es ist ein unbegründetes Vorurtheil, dass der Pantheismus vorzüglich deutsch sei oder seine occidentalische Heimath in Deutschland habe. Allein fast nur Fichte, Schelling und Hegel mit ihren Geistesverwandten und Schülern haben sich vorzüglich von Spinoza zum Pantheismus hinüberziehen lassen. Die deutsche Philosophie war vom Anfang ihrer Pflege an theistisch und in der neueren Zeit huldigten weder Leibniz noch Wolff, weder Kant noch Jacobi, weder Fries noch Herbart und ihre Schulen dem Pantheismus. Unter allen diesen Philosophen ging aber nur Baader auf die deutschen Quellen der Forschung zurück (ohne doch darum andere Quellen auszuschliessen) und entband den Geist der deutschen Philosophie aus den Tiefen des Meisters Eckhart, Nikolaus v. Kues (Cusanus), Johann v. Schönhofen, dem Verfasser der deutschen Theologie, Jakob Böhme etc. Seine Philosophie ist die rein deutsche Philosophie des Deismus und Pantheismus überwindenden Theismus oder Panentheismus.

Niemand wird leugnen, dass Kant auf die geistige Fortbildung der deutschen Nation einen bedeutenden Einfluss geübt hat. Ein ungemischt wohlthätiger war er aber nicht. Nicht in den Ergebnissen seiner Philosophie liegt Kant's Bedeutung, denn diese sind unzulänglich und voller Widersprüche, sondern hauptsächlich in der kräftigen Anregung und Aufregung aller geistigen Kräfte, in der scharfsinnigen, kühnen und originellen Art der Aufwerfung aller Hauptfragen der Speculation und in der ausdauernden Verfolgung einer Methode, die zwar noch immer weit hinter dem Ziele zurückblieb, aber dennoch Alles an Geist und Energie übertraf, was bis dahin in der neueren Zeit in ähnlicher Art versucht worden war. Kant warf die deutsche Philosophie in einen geistigen Gährungs-

process von noch nie dagewesener Aufregungskraft. Aus dem Schoose seiner Philosophie entbanden sich einerseits die Gegensätze der deistischen Fraction in den Nuancirungen eines Jacobi, Fries, Krug, Herbart etc., gleichwie der pantheistischen Fraction in den Formen eines Fichte, Schelling, Wagner, Hegel etc., andererseits die Gegensätze des Apriorismus in Fichte und des Empirismus in Beneke. Ueber alle diese Gegensätze und Widersprüche ragt Baader im Wesentlichen hoch hinaus, und nur in seinen Lehren liegen die Keime und Ansatzpunkte zur Ueberwindung und Versöhnung aller dieser gährenden Gegensätze.*)

Wenn Bernhardi nun meint, Baader's Wirksamkeit in dem Culturleben und der Culturgeschichte unserer Nation sei eine sehr unbedeutende geblieben, ja sie sei vollkommen für nichts zu achten, so würde, auch wenn er Recht hätte, noch immer zu fragen sein, ob daran nicht die Schwäche und Unempfänglichkeit der Zeit Schuld sei, und jedenfalls würde noch lange nicht bewiesen sein, dass eine grosse Wirkung Baader's auf die deutsche Nation nicht noch kommen werde. Die Bedingungen einer grossen Wirksamkeit Baader's könnten leicht andere sein, als die Kant's und der genannten bedeutenderen Philosophen waren. Jedenfalls würde Baader solche Wirkungen, wie sie von jenen Philosophen ausgingen, nicht haben hervorrufen wollen. Es wäre möglich, dass die eingreifendere Wirksamkeit Baader's wegen des Nichtsystèmatischen seiner Darstellungsart erst mit dem Erscheinen der Gesammtausgabe seiner Werke hätte beginnen können, und dass sie auch da nur in langsamen Schritten vorwärts zu kommen bestimmt wäre. Dies vielleicht um so mehr, als dieses Werk seiner ganzen Natur nach fast von allen Seiten auf die grössten Hemmnisse stossen muss. Solcher Hemmnisse könnte ich zu Hunderten erwähnen, von denen viele einzelne gering scheinen, die sich aber im Ganzen zu bedeutender Stärke summiren. So z. B. kann ich nicht umhin, auch darin eine Hemmung zu erblicken, dass Bernhardi (der beständig incorrect Bader statt Baader schreibt), es gänzlich unterlässt, der seit dem Jahre 1860 vollendeten Gesammtausgabe seiner Werke oder auch nur des 15. Bandes derselben, welcher auch die von ihm citirte Biographie Baader's enthält, zu erwähnen, gleich als ob es ihm unlieb wäre, wenn seine Leser durch ihn von der Existenz des Werkes etwas erführen. Dass wirklich darin Methode ist, lässt sich leicht daraus erkennen, dass Baader zwar gelegentlich auch als Philosoph genannt, aber vor Allem geflissentlich als Mystagog, als magnetischer Wunderthäter, als Verächter Kant's, als Denunciant und als strenger Anhänger der

*) So weit Krause noch immer von Baader entfernt bleibt, so tritt er ihm doch in Vielem näher als jeder Andere unter den genannten Philosophen.

Dogmen des Tridentiner Conciliums, so wie als Ankläger der Reformation signalisirt wird. Ueber diese Punkte wird man sich aus meiner Biographie Baader's eines Besseren belehren können. Wäre der Ausdruck Mystagog nicht gewählt, um Baader als Philosophen zu discreditiren, so möchte er hingehen, da er nach Krug auch von Philosophen gebraucht werden kann, wiefern dieselben durch ihre Vorträge oder Schriften Andere in die Philosophie einführen. Die Bezeichnung als magnetischer Wunderthäter ist aber falsch, da Baader etwas dieser Art nicht war, sondern nur Beobachter und Ausleger magnetischer und verwandter Erscheinungen. Jedes absichtliche Hervorrufen oder experimentirende Eingreifen war dabei seinem Sinne und seiner ernsten Auffassung ganz und gar zuwider. Dass er bei solchen Beobachtungen mit der grössten Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe zu Werke ging, kann gar keinem Zweifel unterliegen. Die Theorie, die er sich über diese Erscheinungen bildete, ist freilich zu geistreich und zu tiefsinnig, um dem Geschmack der Tagesweisheit entsprechend zu sein. Baader's Nichtallzuhochstellen eines Theils der Ergebnisse der Kantischen Philosophie berechtigt, wie gesagt, nicht, ihn der Verachtung Kant's zu beschuldigen. Die Anklage auf Denunciation ist unberechtigt. Baader hat niemals Jemanden denuncirt, das war seinem ganzen Wesen durchaus zuwider. Seine darauf gedeutete Denkschrift an den König von Preussen handelt lediglich von Principienfragen der Staatsweisheit und hing tief mit seiner Tendenz gegen den Ultramontanismus zusammen. Das Tridentiner Concilium beschränkte ihn nicht. Dass er die Reformation zum Theil als Difformation auffasste, was nur Bernhardi in den herben Ausdruck der Verkrüppelung übersetzt, hinderte ihn nicht, das Verdienst der Reformation und ihre grosse Bedeutung ausdrücklich anzuerkennen. Nach der Geistesrichtung, welche Bernhardi offenbart, zu schliessen, möchte zu sagen sein, dass Baader den Lehren der Reformation einen ungleich höheren Werth zuschreibt, als er.

Was endlich die Wirkung betrifft, welche Baader bereits auf die deutsche Philosophie und mittelbar auf die Cultur in Deutschland geübt hat, so ist sie jedenfalls ungleich grösser, als sich Bernhardi vorstellt. Um über diesen Punkt richtig zu urtheilen, müsste Bernhardi ausser den Werken Baader's die neuere Literatur der Philosophie und Theologie genauer kennen. Schon die Schriften der Jünger Baader's, besonders meine Schrift über das Verhältniss Baader's zu Hegel und Schelling, hätten ihn hier auf die richtige Fährte führen können. *)

*) Hieher gehören besonders die Schriften Hamberger's, ein Theil der

Baader wirkte allerdings nicht bedeutend auf die grosse Masse der Gelehrten und Gebildeten, aber um so mehr auf die hervorragenden Köpfe seiner Zeit und dadurch mittelbar auf die gesammte Literatur. Nicht geringe Anregungen empfingen von ihm Novalis, Friedrich Schlegel, Görres, Steffens, Schubert, Eschenmeyer, Troxler, Gügler, Windischmann und viele Andere. Auf den Umschwung Schelling's vom Pantheismus zum Theismus hin hat Niemand grösseren Einfluss gehabt als Baader,*) und zuletzt neigte selbst Hegel sichtlich zu Baader hinüber, indem er in den Hauptsachen ihm seine Zustimmung nicht verweigerte.**) Hätte Hegel seine Hauptwerke erst noch zu schreiben gehabt und zu schreiben vermocht, nachdem die gewaltige Geisteskraft Baader's im persönlichen Verkehr mit ihm, im Jahre 1823 auf 1824, auf ihn gewirkt hatte, so würde nach aller Wahrscheinlichkeit sein System — bei aller Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit seines Geistes — eine dem Kerne der Baader'schen Ideen ungleich näher gerückte, verwandtere Gestalt empfangen haben.

Während unten in der Ebene der grosse Haufe der Gelehrten sich in den Schriften Schelling's und Hegel's berauschte und von Bewunderung für sie hingerissen war, hatte Baader auf der Höhe, von welcher die Ströme der Schelling'schen und Hegel'schen Ideen niederflossen, die beiden Häupter der neueren Philosophie in der Zuversicht ihrer stolzen, ja hochmüthigen Gedanken erschüttert und innerlichst überwunden, ohne dass jedoch sofort ein erhellender Lichtstrahl über diese inneren Vorgänge in die dicke Finsterniss der in der Ebene sich tummelnden Schelling- und Hegel-Enthusiasten hinabgedrungen wäre. Merkwürdig genug, dass der erste Blitzstrahl erhellenden Lichtes in Rücksicht Schelling's von dem Sohne des eigentlichen Stifters der neueren Philosophie, von J. H. Fichte,

---

Schriften E. A. v. Schadens und die Lutterbecks, F. Schlüters und A. Schmidt's.

*) Schelling's Werke VII. 366, 373, 377, 414. Schelling bezieht sich an 16 verschiedenen Stellen seiner sämmtlichen Werke ausdrücklich auf Baader, ohne den Namen zu nennen an fast unzähligen. Mit einem ausdrücklichen Widersprechen wagt er nirgends hervorzutreten.

**) Hegel's S. Werke VI. Vorrede zur 2. Ausgabe der Encyclop. der Wissensch. p. XXV bis XXVI. Zwar spricht Hegel zuerst von einer Zustimmung Baader's zu seinen Lehren, bemerkt aber nicht, dass jene Zustimmung bloss formelle Bestimmungen betraf, nicht aber seinen Pantheismus. Dann aber fährt Hegel fort: „Ueber das Meiste dessen, oder leicht Alles, was er (B.) bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, dass es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht." Nur einen Tadel will er dann noch berühren, welchen er aber offenbar gar nicht versteht.

ausgehen musste.*) Aber es war nur ein Blitzstrahl, der ziemlich unbeachtet gelassen wurde, bis es meinen umfassenderen Nachweisungen gelang, sich etwas mehr Aufmerksamkeit zu verschaffen, obgleich die grosse Mehrheit sich noch bis heute gegen das von daher hereinbrechende Licht zu sperren sucht.

Die bedeutendsten Erscheinungen der nachhegelschen Philosophie, welche bekanntlich dem Theismus zugewendet sind, haben unter dem directen oder indirecten Einflusse Baader's sich entwickelt. Auch wo er von den nachhegelschen Philosophen entweder nicht genannt oder bestritten wird, ist sein Einfluss nachweisbar. Ganz wird diesen Einfluss keiner von diesen Philosophen in Abrede stellen können, man mag nun Nachfrage halten bei C. Ph. Fischer, Sengler, L. Schmid, J. H. Fichte, Weisse, Wirth, Ulrici, Carriere, Peip etc., oder bei Trendelenburg, Chalybäus, Braniss etc. Noch mehr hat Baader auf die Gestaltung der neueren Theologie bei Katholiken und Protestanten gewirkt und die Spuren davon sind erkennbar in zahlreichen theologischen Werken der Neuzeit. Weit grössere Wirkungen Baader's stehen noch bevor. Seit kaum vier Jahren ist durch die Gesammt-Ausgabe seiner Werke ein Einblick in die Totalität seiner Weltanschauung und seiner Leistungen ermöglicht worden. Die gründliche Orientirung in diesem Werke ist nicht leicht und erfordert Zeit. Die grössere Beachtung der Leistungen kann und wird nicht ausbleiben.

Allem ächt Conservativen zugethan, widersetzte Baader sich allem Revolutionären; allem ächten Progressiven befreundet, war er Feind jeder Stagnation. Diesen erhabenen Standpunkt zu behaupten, war kein Widerspruch, wie Bernhardi fälschlich meint, allerdings jedoch grosse Opfer fordernd und ungleich schwerer, als mit dem Strome des Zeitgeistes zu schwimmen oder im Schutze der Mächtigen Stagnation zu stützen. Gerade darin bewährte Baader eine Grösse, welche von dieser Zeit nicht verstanden wird.**)

---

*) Sätze zur Vorschule der Theologie von J. H. Fichte (1826), S. 47 ff., und von demselben: „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie" (1832) I. 106 ff. und 130 ff., 142 ff.

**) Vergl. Baaders geniale Abhandlung: Ueber den Evolutionismus und Revolutionismus oder die positive und negative Evolution des Lebens überhaupt und des socialen insbesondere. S. Werke VI, 73–108.

3.

Zur hundertjährigen Geburtsfeier Franz v. Baader's. Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schelling's und Hegel's, Daub's und Schleiermacher's von Dr. Karl Phil. Fischer, ord. Professor an der Universität zu Erlangen und Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München. Erlangen, Besold, 1865.

So hat also doch wenigstens Einer unter den namhaften Philosophen Deutschlands sich bewogen gefunden, der Aufforderung des Referenten an die deutschen Philosophen, sich bei Gelegenheit seines hundertjährigen Geburtstages über die Leistungen Baader's auszusprechen, Folge zu geben. Dass es nur Einer ist, der sich über Baader vernehmen liess, ist bei den in Deutschland obwaltenden Verhältnissen gar nicht zu verwundern. Es ist stark zu vermuthen, dass bei dem auch in literarischen Dingen in Deutschland unüberwundenen Particularismus nicht der zehnte Theil der deutschen Philosophen Kenntniss von der Aufforderung des Referenten genommen oder erhalten hat. Unter denen aber, bis zu welchen jene Aufforderung gedrungen ist, sind höchstens nur einige, die sich eine vollständige Kenntniss der Schriften Baader's haben angelegen sein lassen, und nicht Jeder von Ihnen mag sich in der Lage befunden oder Lust empfunden haben, sich über einen Forscher zu äussern, dessen richtige Würdigung nicht geringe Schwierigkeiten darbietet. Genug, nur Einer hat der Aufforderung Folge gegeben, nur Einer hat die Gelegenheit ergriffen, sich auszusprechen, der namhafte Philosoph K. Ph. Fischer, der durch seine Metaphysik, seine „Idee der Gottheit", seine Kritik der speculativen Dogmatik von David Strauss, seine speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems, seine Grundzüge des Systems der Philosophie und eine Reihe kleinerer Schriften und Abhandlungen (über die Freiheit, über die Unsterblichkeit, über den Materialismus etc.) sich einen hervorragenden Rang unter den Philosophen Deutschlands gesichert hat. Von einem solchen Denker war zu erwarten, dass er einen Forscher wie Baader zu würdigen wissen werde und diese Erwartung ist in der vorliegenden Schrift in einem Maasse in Erfüllung gegangen, dass nur noch die Nothwendigkeit genauerer Verständigung über einige Punkte übrig bleibt. Vortrefflich hat Fischer die kernhafte geniale Persönlichkeit Baader's geschildert und die gewaltig wirkende Art seiner öffentlichen Vorträge, wie die unvergleichliche Macht und Fülle seiner persönlichen

Unterredungen. Mit Recht sucht Fischer die grosse Bedeutung Baader's für die Wissenschaft in dem seinen Anschauungen zu Grunde liegenden Wahrheitsgehalt. „Vergleicht er sich doch selbst", sagt Fischer treffend, „in der Vorrede zu seinen *fermenta cognitionis* eben so wahr wie bescheiden mit einem Samenhändler. Denn eben darin besteht die intensive Kraft und der eigenthümliche wunderbare Reiz seiner Productivität, dass wie seine substantielle Wahrheitserkenntniss nicht nur im Allgemeinen die Frucht oder der Kern einer gehaltvollen, vielseitigen geistigen Entwickelung, sondern auch der productive Keim weiterer Entwickelungen des Wissens ist — so auch seine Schriften im Einzelnen unzählige fruchtbare Keime enthalten, die wie alle lebensvollen Principien der reichsten Entwickelung fähig sind." Die Behauptung Fischer's kann nicht bestritten werden, dass Baader die Geduld methodischer Gedankenentwickelung und wissenschaftlicher Darstellung gefehlt habe, und wenn nur der systematische Denker wissenschaftlicher Wahrheitsforscher ist, so mag man mit Fischer sagen, dass Baader Philosoph im engern Sinne nicht gewesen sei. Er war es aber um so sicherer im weitern Sinne, als ihm Fischer gleichwohl für die Wissenschaft nicht blos eine bedeutende, sondern sogar eine eminente Bedeutung zuschreibt, indem er bemerkt, dass Baader durch die Tiefe und Fülle jener substantiellen, in das Wesen der Wirklichkeit vertieften Forschung einzig unter seinen Zeitgenossen dagestanden habe. „Diese Gnosis" (nach der Benennung Hegel's), bemerkt Fischer ausdrücklich, „die wir um ihres religiösen Geistes willen als Theosophie bezeichnen, qualificirte ihn zum Philosophen im weitern Sinne, als welcher er unerachtet jener Mängel auch in der Geschichte der Philosophie eine der bedeutendsten Stellen einnimmt, seit seinem noch vor keinem Vierteljahrhundert erfolgten Heimgange einen weit grösseren Kreis von Verehrern und Theilnehmern an seiner Philosophie gewonnen hat, als zu seinen Lebzeiten und durch den tiefen, reichen Wahrheitsgehalt seiner Forschung in immer weiteren Kreisen auf die Zukunft wirken wird. Obwohl Baader seine Forschung allen Gebieten widmete, so bezeichnen wir seine Gnosis doch deshalb als eine religiöse oder christliche und mithin als Theosophie, die Gott in Allem schaut, weil seine ganze Forschung, z. B. auch seine Anschauung der Natur, der Kunst, des Staates, der Weltgeschichte, einen christlichen Charakter hat."

Wenn Fischer den Mangel an Systematik bei Baader in einem ursprünglichen Mangel an Anlage dafür sucht, so möchte Referent ihm hierin nicht beistimmen. Die früheste oder älteste Schrift Baader's über den Wärmestoff (1786) zeigt, in drei Bücher getheilt,

bis in die einzelnsten Abschnitte hinein methodischen und systematischen Sinn und Geist, der Inhalt der späteren Schrift (1812 – 14) über die Glaserzeugung hat die beste Anordnung des Stoffes erhalten, die denkbar ist, und, wenn Baader nur ernstlich gewollt hätte, den Schwierigkeiten seiner Zeit und Geschäftsbedrängniss nicht nachgebend, so wäre er gar wohl im Stande gewesen, seinen philosophischen Schriften systematische Gestalt zu geben. Wenn es nicht geschah, so hatte wohl die Ungeduld seines lebhaften Wesens einigen Antheil daran, aber der Hauptgrund lag doch in dem Umstand, dass ihm sein praktischer Beruf als Oberbergrath bis zum Jahre 1820, in welchem er in sein 56. Lebensjahr trat, nur in Musestunden philosophische Schriftstellerthätigkeit gestattete, später aber das Losreissen von einer einmal liebgewonnenen und wie zur andern Natur gewordenen Weise der Darstellung vielleicht nicht mehr möglich war. Baader glaubte in dieser Periode, dass ihm nicht mehr Zeit genug gesattet sei, seine Kraft auch noch auf die Systematik zu werfen, und unstreitig wirkte die Fortsetzung seiner gewohnten Weise günstig für die Erhaltung seiner sprudelnden geistigen Frische, Productivität und Lebendigkeit. Von den Mängeln einer schriftstellerischen Leistung auf das Maass des geistigen Vermögens zurückzuschliessen, ist ein trüglicher Schluss. So lässt sich z. B. erweisen, dass derjenige, welcher aus den Mängeln der späteren Schreibart Baader's darauf zurückschliessen wollte, dass ihm überhaupt das Vermögen einer schönen Darstellungsweise gefehlt habe, sich im Irrthum befinden würde. Denn dass er in jüngeren Jahren schön zu schreiben verstand, geht aus seinen Tagebüchern hervor (XI. Bd. s. Werke), in welchen sich grössere Partieen von ungewöhnlicher Schönheit der Darstellung finden. Die Anlage und Fähigkeit für Schönheit der Darstellung ging ihm also nicht ab, aber weder Neigung, noch Lebensberuf, noch die Beschäftigung mit den Schriften der Theosophen in Musestunden begünstigten die Ausbildung dieser in ihm vorhandenen Anlage. Nur wie in einzelnen Silberblicken brach auch späterhin dann und wann unwillkürlich und absichtslos der Darstellungs-Schönheits-Sinn Baader's in prachtvollen Stellen hervor. Dass Schelling einen grösseren Reichthum von Gelehrsamkeit in seinen Werken vor unseren Augen ausbreitet und als Philosoph (als Mann von Fach) im eminenten Sinne erscheint, während wir die Darstellungen Baader's auf dem Hintergrunde einer eminenten Gelehrsamkeit ruhend gewahren, ohne sie anders als in der flüchtigen Berührung der Centren derselben hervortreten zu sehen, dies gab und gibt neben seiner unvergleichlichen Darstellungskunst Jenem einen ungleich grösseren Glanz nach aussen, wenn auch Diesem

in Rücksicht der Tiefe und des Reichthums der Ideen die Palme gebührt. Schelling übertraf Baader in der Kenntniss der classischen Sprachen und Literaturen, besonders der griechischen, woraus auch seine eminente, unübertroffene Darstellungskunst entsprang oder doch reichliche Nahrung zog, aber im staatswissenschaftlichen Gebiet und in realistischer Bildung, in Kenntniss der Natur aus eigener Anschauung war Baader ihm weit überlegen (von seinen ausgezeichnet vielseitigen Kenntnissen in verschiedenen Zweigen der Technik nicht zu sprechen), indess doch Sinn und Geist ungeschwächt allem Idealen zugewendet blieb.

„Am wichtigsten für seine spekulative Selbstentwicklung", sagt Fischer, „wurde ihm (Baader) seine Beziehung zu dem genialsten Philosophen des Jahrhunderts, zu Schelling." Allein diese Beziehung ist von Fischer nicht vollkommen in das richtige Licht gestellt worden. Soll dies geschehen, so darf nicht übersehen werden, dass Baader, um 10 Jahre älter als Schelling und ein frühreifes Genie wie er, schon im Jahre 1786 als Schriftsteller auftrat, Schelling erst im Jahre 1792, dass Baader erst im Jahre 1796 von den ersten Schriften Schelling's Kunde erhielt und dass schon aus den bis dahin von Baader entworfenen Schriften: 1) Ueber Wärmestoff, 2) Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit, 3) Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft etc., 4) Beiträge zur Elementar-Physiologie, die Eigenthümlichkeit des philosophischen Standpunkts Baader's (idealrealistischer Theismus) hervorgeht. Die erst nach dem Tode Baader's bekannt gewordenen Tagebücher vom Jahre 1786—1793 bestätigen in prägnanter Weise, dass Baader die Grundgedanken seiner unverändert behaupteten Philosophie schon gegen Ende der achtziger Jahre errungen und in gewissen Grundzügen festgestellt hatte. Ein integrirender Bestandtheil dieser seiner ideal-realistisch-theistischen Philosophie waren die dynamischen Prinzipien seiner Naturphilosophie. Seit dem Jahre 1796 verfolgte Baader mit steigender Aufmerksamkeit, lebhaftester Theilnahme und mit neidloser Anerkennung und Bewunderung die staunenswerthe geniale Schriftsteller-Laufbahn Schelling's. Allein die hinreissenden Darstellungen Schelling's änderten nichts an seinen Ueberzeugungen, sie gaben ihm kaum eine einzige ihm neue Idee, und sein kühner Pantheismus überwältigte ihn so wenig, blieb ihm vielmehr so gänzlich ferne, dass er sogar, gleichwie er gegen Kant und Jacobi sich erklärt hatte, wenn auch aus Schonung ohne Namensnennung scharfen Protest gegen denselben einlegte. Es ist daher nach den Jedem zugänglichen Quellenschriften über allen Zweifel erhaben, dass die Priorität der Ideen des idealrealistischen Theismus, einschliesslich der dy-

namischen Naturphilosophie, dem genialen Fr. Baader zuerkannt werden muss. Aber nicht genug, derselbe Fr. Baader hatte auch entschiedenen Einfluss auf den merkwürdigen und folgenreichen Umschwung Schelling's vom Pantheismus zu seinem Theismus, den er Monotheismus nannte. Schelling's Schrift über die Freiheit vom Jahre 1809 enthüllt dies auf die unwiderleglichste Weise. Referent zweifelt nicht, dass dieser Umschwung Schelling's in seinen innersten Motiven aus den selbstständigsten Erwägungen hervorgegangen ist und erfolgt wäre, wenn auch ein Baader gar nicht existirt hätte. Aber dies hebt die geschichtliche Thatsache nicht auf, dass Baader's erhabener Theismus und seine urtiefen genialen Gedankenblitze jenen Umschwung Schelling's befördert haben. Endlich ist streng nachweisbar, dass Schelling auch in der letzten Gestalt seiner Philosophie die ganze Tiefe der Grundanschauung Baader's nicht erreicht hat.

So hoch nun auch Baader hienach zu stellen ist, so ist doch auf der anderen Seite einzuräumen, dass die Priorität der Ideen des ideal-realistischen Theismus vor dem Auftreten Schellings zwar in reicher Fülle in dem Geiste Baader's vorhanden, aber nur in wenigen Schriften, von geringem Umfang, und auch in diesen nicht in streng wissenschaftlicher systematischer Ausführung niedergelegt war und dass diese Ideen auch später nicht in systematischer Gestalt hervorgetreten sind, so sehr sie sich auch in reicher Fülle nach allen Richtungen philosophischer Forschung hin — in den Schriften Baader's — ausgebreitet haben. Der geistige Zeugungstrieb blieb bei Baader stets weit überwiegend über den Gestaltungstrieb und so sehen wir ihn seine tiefen Ideen in unzählige kleine, kleinere und kleinste Schriften auseinanderwerfen und zersplittern, deren jede jedoch durch eine Concentration, Gedrängtheit und Fülle der Gedanken sich auszeichnet, die fast ohne Beispiel genannt werden darf. Gross und bewunderungswürdig bleibt dabei die innere Einheit und Gleichheit der Prinzipien in Baader's fünfzig Jahre hindurch fortgeführter Schriftstellerthätigkeit, eine Uebereinstimmung mit sich selbst, welche berechtigt, von einem in seinen Werken vorhandenen inneren Systeme zu sprechen.

Was dagegen Schelling angriff, das gewann unter seiner Hand eine Grossartigkeit der Gestaltung und eine Schönheit und Pracht des Ausdrucks, die ungemein geeignet waren, seinen Schriften eine rasch und weit reichende Wirksamkeit zu verschaffen. Wenn diese Eigenthümlichkeit alle seine Schriften auszeichnet, so culminirt doch die Schönheit und Pracht der Darstellung in seinen der Kunst gewidmeten Schriften, die Grossartigkeit der Gestaltung in den beiden wissenschaftlichen Grossthaten seines Lebens, in der Schöpfung der

Naturphilosophie in seiner Jugend, und in der Gründung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung in seinem Alter. Welche Mängel auch diesen Leistungen anhaften mochten — es ist nicht schwer, solche nachzuweisen — so gehören sie doch zu den genialsten Grossthaten der Wissenschaft, welche die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, und ihre Wirkungen dauern heute noch fort und werden auch nach Jahrhunderten nicht erloschen sein. Von grösster Bedeutung ist hierbei, dass Schelling im Fortschritt seiner Entwickelung nicht ohne Einfluss von Seiten Baader's den Pantheismus seiner Naturphilosophie in den ideal-realistischen Theismus erhob und sie hiermit einer Rectification im Sinne Baader's theils selbst unterstellte, theils Andern vorzunehmen nicht verwehrte. Eine ähnliche, doch nicht gleich tiefgreifende Rectification steht auch Schelling's Philosophie der Mythologie und der Offenbarung bevor und sie kann nur in den Wegen vorgenommen werden, welche Baader in genialen Zügen angedeutet hat.

Mit diesen Gesichtspunkten steht es nicht in Widerspruch, dass Referent dem beipflichtet, was Fischer bei Gelegenheit der Besprechung des Verhältnisses Baader's und Schelling's in den Worten äussert: „Dieses innere Verhältniss, das eine geistige Verwandtschaft voraussetzt, erhellt schon aus der Gemeinsamkeit der Anziehungs- und Abstossungspole, der Sympathieen und Antipathieen beider Forscher, und noch entschiedener aus der Einsicht, dass jeder derselben durch Vergleichung mit dem andern am treffendsten charakterisirt werden kann bis zu der Periode, in welcher Schelling getrennt von Baader im Entwurfe und der Ausarbeitung der letzten umfassendsten Gestaltungen seiner Philosophie eine neue Bahn der Forschung betrat und bis zum Abschlusse derselben verfolgte. Gemeinsam war beiden die Liebe zur Mystik und das Eingehen auf dieselbe, die Polemik gegen den Rationalismus und die seltene, sie vor allen Philosophen des Jahrhunderts auszeichnende Energie und Tragweite der speculativen Erkenntniss. Wenn Baader jene Sympathie und Antipathie in weit höherem Grade zeigte, als Schelling und ihn an Einheit der speculativen Grund- und Totalanschauung, die in allen seinen Schriften dieselbe ist, und an Tiefe und Fülle der geistigen Intuition übertraf, so hat dagegen Schelling die Mystik, mit der selbst nach Hegel's Zugeständniss die Philosophie ihren wesentlichen Inhalt theilt, wissenschaftlicher verarbeitet, den Rationalismus methodischer bekämpft und wie durch die Conception oder den Gehalt, so durch die Pracht oder die Kunst seiner Produktionen oder Gestaltungen des philosophischen Wissens eine Genialität oder Virtuosität bewiesen, durch die

er mit den ersten Genien und Meistern der Philosophie wetteiferte."

Weiterhin erkennt Fischer in Baader den entschiedensten Repräsentanten des christlichen Theismus, pflichtet ihm bei, wenn derselbe unter freier Zustimmung Schelling's dem absoluten Geiste eine innere Natur zuschreibt, lässt Schelling und Baader „durch die sinnvollste Erweisung der Wahrheit der Mysterien der christlichen Eschatologie in der Bestimmung und Entwickelung der künftigen Krisen und Läuterungsstufen und der Vollendung der Offenbarung Gottes durch den gottmenschlichen Mittler in der triumphirenden Kirche seinem verklärten Leibe: dem Reiche der ewigen Freiheit, Liebe und Wahrheit wetteifern," erkennt bestimmt, dass Baader, „durch die innigste, lebendigste und wahrste Erkenntniss der Vollkommenheit Gottes seine absolute und mithin unendliche, in sich vollendete Selbstverwirklichung oder Selbstbestimmung und mithin sein ewiges Leben, welches die Wahrheit eines unthätigen Seins und eines passiven unruhigen Werdens ist, mit tief spekulativem Geiste erkannte und sie von seiner zeitlichen (successiven) Offenbarung durch die Schöpfung, Regierung und Vollendung der Welt unterschied", während Schelling noch im Jahre 1809 (und auch noch später) die Selbstverwirklichung Gottes mit der Selbstoffenbarung desselben durch die Welt identificirte, und schliesst seine vielseitigen, reichhaltigen und geistreichen Erörterungen mit den prägnanten Worten: „Dieser doppelte Werth der Forschung Baader's: der ihr immanente, allgemeine Wahrheitsgehalt und die nicht zu erschöpfende Tiefe und Fülle seiner esoterischen Gnosis ersetzt den Mangel einer systematischen Gestaltung seiner Philosophie und sichert derselben die Wirkung auf die Mit- und Nachwelt, die sie durch den sie auszeichnenden Charakter und Geist verdient."

Sehr geistreich illustrirt Fischer die Lehren Baader's mit noch anderen Partieen der Lehren Schelling's, dann aber besonders mit den Grundlehren Hegel's, Daub's und Schleiermacher's und Referent vermisst in dieser Reihe von Denkern hauptsächlich nur Krause, der durch seine in Vielem ausgezeichneten Leistungen es wohl verdient hätte, in die Betrachtung mit hereingezogen zu werden. Auch für Krause kann Baader gegenüber die Priorität der Grundideen des ideal-realistischen Theismus (wofür sich Baader die von Krause gebrauchte Benennung: Panentheismus, gefallen liess) nicht in Anspruch genommen werden, obgleich einzuräumen ist, dass er für die wissenschaftliche und systematische Gestaltung der Philosophie Grosses — und weit mehr als Schelling geleistet hat. Ein Anhang zu vorliegender Schrift verbreitet sich in lehrreicher Weise

über die Naturphilosophie Schelling's, aus Anlass der trefflichen Abhandlung von Hubert Beckers: Ueber die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schelling's. Fischer bestätigt mit Recht die von Beckers geltend gemachte Behauptung, dass Schelling's Naturphilosophie einen bedeutend fördernden Einfluss auf die Entwickelung der empirischen Naturwissenschaften geübt habe und auch für die Philosophie, wenn auch nicht in allen ihren Behauptungen, von bleibender Bedeutung sei.

4.

Franz von Baader und neuere Beurtheilungen seiner Lehren.

Wenn man die Lehren eines Philosophen nicht in ihrem inneren Zusammenhang auffasst, so kann es an zahlreichen Missverständnissen nicht fehlen. Mehr vielleicht als irgend einem anderen Philosophen ist Baader das Missgeschick begegnet, aus abgerissenen Stellen seiner Schriften beurtheilt worden zu sein. Häufiger aber noch sehen wir ihm Lehren zugeschrieben, die nur die oberflächlichste Kenntniss in seinen Schriften zu erblicken glauben konnte, und die von ihm auf das Bestimmteste verneint, nicht selten ausdrücklich widerlegt worden waren. Es dürfte der Mühe lohnen, einige Beispiele solcher Missverständnisse oder Missdeutungen aus der neuesten Zeit vorzuführen und zu erläutern.

In der geistreichen Schrift: Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele von Dr. Karl Werner (Brixen, Weger 1865) S. 63 findet sich folgender Passus:

„Das Wesen des Gnosticismus, der nach seiner monotheistischen Tendenz immer auch mit einem falschen Theosophismus sich verschwistert zeigen wird, besteht in der Verwischung der strengen Grenzen, durch welche das auf dem Wege der natürlichen Vernunfteinsicht Nachweisbare von demjenigen geschieden ist, was mehr oder weniger doch nur Sache einer idealen Ahnung ist, nur bildlich sich fassen lässt, und nur in Kraft höherer Erleuchtung zur heiligen Gewissheit werden könnte. Es gibt allerdings auch natürliche Erleuchtungen, und wie sie keinem Genie in seiner Art abgehen, so fehlen sie auch dem ächten Philosophen nicht; die Tiefblicke des Zeitmenschen haben jedoch ihre Grenzen, und es charakterisirt die

ächte Gnosis und die erleuchtete Theosophie, dieser Grenzen sich immerdar bewusst zu sein, und nicht mehr wissen zu wollen, als zu wissen frommt und möglich ist. Man kann dem genialen Fr. v. Baader nicht vorwerfen, dass er diese Grenzen sich gegenwärtig zu halten nicht aufrichtig gewillt gewesen wäre; obschon er sie nicht aus der Natur des zeitlichen Erkennens des Menschen, sondern vielmehr und fast ausschliesslich nur aus dem Schuldgeschicke des Menschen erklärte, und somit seine ganze Philosophie zu einem Postulate jenes Erkennens sich gestaltete, welches nach Baader's Ansicht dem Menschen, wenn er nicht gefallen wäre, zukäme.

Jenes postulirte Erkennen könnte indess, wenn es vorhanden wäre, in Baader's Sinne verstanden, nicht für das natürliche Erkennen des Menschen gelten, da es vielmehr nur das Erkennen des geistig in Gott entrückten Menschen sein würde. Baader kennt überhaupt kein natürliches Erkennen des Menschen, sondern nur den doppelten Gegensatz eines veräusserlichten und innerlich vertieften, gotterleuchteten und dämonisch-inspirirten Denkens und Anschauens. Dasjenige, was wir den Stand und das Ergebniss natürlicher Vernunfteinsicht nennen würden, fällt ihm zusammen mit der Insufficienz eines auf die falsche Supposition der natürlichen Integrität des Menschen gestützten Rationalismus; wodurch es auch verständlich wird, wie er im Gegensatze zu dem von ihm entschiedenst bekämften pantheistischen Naturalismus in eine Art semi-pantheisirenden Suprarationalismus geräth, der sich indess trotz seiner geistigen Abgezogenheit von den Imaginationen eines naturalistischen Denkens keineswegs vollkommen frei zu erhalten weiss. Religiöse Indifferenz ist ihm nur ein anderer Begriff für Geistlosigkeit, Gott ohne Gott erkennen wollen, ein Widersinn; beides gewiss sehr wahr, wenn es nach seinem richtigen (ethischen) Sinne verstanden wird, im streng logischen und natürlichen Wortsinne genommen, aber nicht ohne nähere Unterscheidung zu acceptiren. Die erkenntniss-theoretischen Voraussetzungen, aus welchen Baader das religiös-tiefe Erkennen begründet, leiten auf eine Art göttlicher Immanenz im actuellen Denken des Menschen hin, die, wenn sie als natürliches Einwohnen Gottes verstanden werden soll, mit dem auf dem Standpunkte der christlichen Creationstheorie nothwendig zu statuirenden Unterschiede zwischen den der Ordnung der Natur und der höheren Ordnung der Gnade angehörigen Wirksamkeiten Gottes sich nicht vollkommen vermitteln lassen möchte. So wäre denn hiermit letztlich auf einen Mangel in der Baader'schen Creationslehre hingedeutet, der in dem geistreich-schillernden amphibolischen Worte, welches ein charakteristisches Schlaglicht auf die Erkenntnisstheorie (soll wohl heissen:

Creationstheorie), wie auf die Erkenntnisstheorie Baader's wirft, in der That sich kaum verleugnen möchte: „Gott existirt *(ex-sistit)* nur, wenn er sich offenbart!“ Dieser Satz bedarf, um wahr zu sein, einer Vervollständigung, und hat zu lauten: „Gott existirt für unser Denken nur, wenn er sich (in Natur und Geschichte) offenbart.“ Leiten aber seine Offenbarungen in Natur und Geschichte des menschlichen Denkens auf dem Wege natürlicher Schlüsse auf ihn hin, so bedarf es keiner solchen Immanenz Gottes in unserm Denken, wie sie von Baader gelehrt wird. Wenn Gott nebst dem, dass er unserm Denken als Object sich vergegenwärtigt, demselben auch als durchgeistendes Subject einwohnen soll, so wird dies nicht anders, denn als gnadenvolle Selbstmittheilung Gottes an das von ihm wesenhaft verschiedene menschliche Selbst gedacht werden können. Die von Baader über 1. Kor. 2, 10 wiederholt gegebenen Auslegungen (vergl. W. W. I. S. 178 ff.; XI. 371; spec. Dogm. 4. Heft S. 117) möchten für die über seine gnostisirende Erkenntnisstheorie hier angebrachten Bemerkungen wohl als rechtfertigender Beleg dienen. Und doch kann man sich nicht verhehlen, in seinen Gedankenerzeugnissen einen ächten und wirklichen Philosophen vor sich zu haben; während die in farbenstrahlende Regenbogenpracht sich ausbreitenden Effulgurationen seines Geistes eine Fülle sprühender Lichtfunken von ächt geistigem Gehalte ausstreuen, spricht aus den Eingebungen seines Genies nebstbei ein ahnungsvoller Tiefsinn, der wirklich an die innerlichsten und verborgensten Seiten des Menschenwesens rührt; und welcher tiefer dringende Mensch hätte es nicht empfunden und an sich erfahren, dass ächtes Philosophiren ein ausser sich Versetztwerden, dabei aber zugleich eine, wenigstens ideelle und mentale Zurückversetzung der Menschenseele aus der empirischen Daseinswelt in ihr eigenstes, wahrstes, in Gott aufgehobenes Selbst sei!“

Man sieht, wir haben es hier mit einem Manne zu thun, der einen tiefen Eindruck von der Genialität und dem seltenen Tiefsinn Baader's empfangen hat. Gleichwohl glaubt er einen wesentlichen Mangel in der Lehre unseres Philosophen entdeckt zu haben. Darüber ist der Verfasser mit sich im Klaren, dass mit höchstem Unrecht Baader des Pantheismus im vollen Sinne des Wortes beschuldigt würde. Aber den Vorwurf des Semipantheismus, des semipantheistisirenden Suprarationalismus, glaubt er ihm nicht ersparen zu können. Er beruft sich zum Beweise dessen darauf, dass Baader gesagt habe: „Gott existirt *(ex-sistit)* nur, wenn er sich offenbart.“ Nach dem Verf. soll Baader damit haben sagen wollen: Gott existirt nur, wenn er sich durch die Weltschöpfung offenbart. Damit wäre

Gott nur als Weltschöpfer in seinem Product, der Welt, sich offenbar, nur in der Welt und als die Welt existent. Diese Auffassung der Lehre Baader's ist eine totale Entstellung derselben. Gott existirt nur, wenn er sich offenbart, heisst nach Baader: Gott existirt nur in seiner ewigen Selbstoffenbarung, man kann die Wesenheit Gottes von seiner ewigen Selbstoffenbarung begrifflich unterscheiden, aber nicht trennen, und existent ist Gott nur, Existenz kann Gott nur zukommen in der Einheit seiner Wesenheit und seiner ewigen Selbstoffenbarung. Die Weltschöpfung ist nicht die Bedingung seiner Selbstoffenbarung, sondern seine ewige Selbstoffenbarung ist die Bedingung seiner Weltschöpfung. Gott verwirklicht sich nicht, gibt sich nicht erst Existenz in der Weltschöpfung, sondern die Weltschöpfung hat seine volle und totale Existenz zur Voraussetzung. An Existenz gewinnt Gott durch die Weltschöpfung nichts, seine ewig vollendete Existenz ist keines Zuwachses fähig und kann also auch durch die Weltschöpfung keinen Zuwachs gewinnen. Die Weltschöpfung ist Offenbarung Gottes, aber nicht seine Selbstoffenbarung; nur diese ist primitiver, jene secundärer Natur. Man könnte ganz im Sinne Baader's sagen: Durch seine ewige Selbstoffenbarung gründet Gott von Ewigkeit her die Möglichkeit der Weltschöpfung als seiner Weltoffenbarung, und durch seine Weltoffenbarung offenbart er, dass er schon von Ewigkeit her sich selbst offenbar ist, folglich auch, dass er schon von Ewigkeit her existent ist und nicht erst durch die Weltschöpfung existent wird. Gleichwie nach Baader Gott durch die Weltschöpfung nicht an Existenz gewinnt, so verliert er auch durch sie nicht an Existenz. In der Weltschöpfung erschöpft Gott sein Wesen nicht bloss nicht, sondern er zertheilt es auch nicht. Wie die Unwandelbarkeit Gottes, so steht ihm auch die Untheilbarkeit Gottes fest. Die Schöpfung ist nicht Emanation, nicht Corruscation, nicht Effulguration, nicht Eduction, sondern Production. *) Baader's Lehre ist daher nicht Semipantheismus, sondern Theismus. Der Semipantheismus ist bei dem spätern Schelling, bei Th. Fechner und vielen Neuern zu suchen und zu finden, nicht aber bei Baader. Höchstens kann man sagen, dass in seinen frühesten Schriften hie und da ein Ausdruck vorkommt, der nicht scharf genug gegen mögliche Missdeutung sicherstellt. Eben so wenig kann dem Verf. eingeräumt werden, dass Baader kein natürliches Erkennen des Menschen kenne. Von einem übernatürlichen Erkennen lässt sich überhaupt nur im Unterschiede eines natürlichen sprechen, und

*) Baader's Werke VII. 162, 188, 206; VIII. 60, 80, 92; IX. 20, 24, 50, 58, 120, 132, 204 etc.

ein übernatürliches Erkennen lässt sich gar nicht statuiren, wenn man ein natürliches nicht kennt. Es wäre auch seltsam, wenn ein Denker, den der Verf. nicht umhin kann, als einen ächten und wirklichen Philosophen anzuerkennen, und der in so vielen Wissenschaften der Erfahrung und der Technik die ausgebreitetsten Kenntnisse besass, ein natürliches Erkennen nicht gekannt und anerkannt haben sollte.*) So konnte es z. B. Baader nicht entfernt einfallen, in der Logik ein natürliches Erkennen in Abrede stellen zu wollen.

Wenn Baader von einer Immanenz aller Dinge in Gott spricht, so hat diese bei ihm eine ganz andere Bedeutung, als in den pantheistischen und semipantheistischen Systemen. Diese Immanenz sagt ihm nicht eine Wesenseinheit der Welt und Gottes aus, sondern das Gehaltensein der Welt in der Macht und Gewalt Gottes, welcher nichts zu entrinnen vermag und die wieder Durchwohnung, Beiwohnung, Inwohnung sein kann, ohne dass auch selbst die letzte eine Wesenseinheit mit Gott wäre oder würde oder je werden könnte. Wenn der Verfasser die ächte Gnosis und Theosophie von der falschen unterscheidet, so ist er mit Recht offenbar nicht gewillt, Theosophie und Philosophie in einen Gegensatz zu stellen und verlangt also dem Sinn und Geist seiner Ansicht nach, dass der ächte Theosoph Philosoph und der ächte Philosoph Theosoph sei. In diesem Sinne erklärt er Baader für einen ächten und wirklichen Philosophen und hält sich frei von der schulzopfigen Pedanterie, welche vom Hegelianismus nicht wenig Nahrung erhielt, nur denjenigen Forscher für einen wirklichen und ganzen Philosophen gelten zu lassen, der seinen Ideen systematische Gestaltung gegeben hat.**) So wünschenswerth es wäre, dass Baader methodisch und systema-

*) Dass Baader in der Glaserzeugungskunst als Erfinder auftrat — doch gewiss nicht ohne natürliches Erkennen — ist bekannt. Meine darauf bezüglichen Nachweisungen in der Biographie Baader's sind zwar nach bisher üblicher Gewohnheit ignorirt, aber nicht im Geringsten widerlegt worden. In seinen akademischen Denkreden (S. 585) schreibt Herr v. Martius die Erfindung Baader's wider alle thatsächliche Wahrheit dem Chemiker Gehlen zu, ohne im Geringsten Kentniss von meinen Nachweisungen zu zeigen, die sich auf unwiderlegliche Zeugnisse stützen.

**) Sehr treffend sagt Dr. Arthur Richter in seiner geistreichen Schrift: Ueber Leben und Geistesentwicklung des Plotin (1864) S. 18: „Die Hegel'sche Philosophie hat uns verwöhnt, überall nach Systematik zu suchen, wo von Philosophie gesprochen wird." Das gesammte Alterthum kennt kein System der Philosophie im strengen Sinne des Wortes, wohl aber geniale Philosophie. Die Systeme der Philosophie der neueren Zeit sind nicht die genialsten und bedeutendsten Leistungen im Gebiete der Philosophie.

tisch geschrieben hätte, so ist es doch lächerlich, seinem wahrheitsgehaltvollen Tiefsinn wegen jenes Mangels sich verschliessen oder minder gerecht gegen ihn sein zu wollen. Systematisch und methodisch in die Irre zu gehen, Irrthum an Irrthum mit dem täuschenden Schein logischer Folgerichtigkeit reihen und Confusion auf Confusion häufen, sollte bei vernünftigen Leuten tief unter den Genieblick gestellt werden, der ohne Systematik doch ins Herz der Wahrheit trifft und in der Fülle der die gesammte Ideenwelt umfassenden Gesichte einen Tiefsinn beurkundet, der schwerlich jemals von irgend einem der grossen Denker übertroffen, im Wichtigsten nicht einmal erreicht worden ist.

Noch kann bemerkt werden, dass C. Werner in seinem bedeutenden Werke: Der heilige Thomas von Aquino (dritter Band: Geschichte des Thomismus, S. 659 ff.), sich das Verdienst erworben hat, auf die Würdigung hingewiesen zu haben, welche Baader dem grössten Philosophen des Mittelalters, Thomas von Aquin, im XIV. Bande seiner Werke hat angedeihen lassen.

Prof. Dr. F. Michelis bezeichnet in seiner Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit (Braunsberg, Peter, 1865) Günther und Baader als die zwei bedeutendsten Repräsentanten der Philosophie unter den Katholiken des neueren Deutschlands. Sie vertreten ihm die rationelle und mystische Richtung, welche in der wahren Dialektik principiell zusammengehören. Weder Günther noch Baader hat nach ihm den dialektischen Process des Denkens richtig vollzogen. Wir übergehen hier diese Behauptung, bis der Verfasser gezeigt haben wird, wie er den dialektischen Process richtiger zu vollziehen gedenkt, müssen aber bedauern, erklären zu müssen, dass sich der Verfasser über das Thatsächliche der Lehre Baader's nicht gut unterrichtet zeigt. Er äussert sich in folgender Weise: „Baader fehlt dadurch, dass er den dialektischen Process von vorn herein zu wenig ins Auge fasst, weshalb er den Schöpfungs- und den trinitarischen Process dialektisch confundirt. Denn die zweite Triplicität in Gott, welche dem trinitarischen Process unterbaut wird, und der dunkle Grund oder die Natur in Gott scheint mir nichts anderes zu sein, als ein Residuum des nicht wirklich vollzogenen dialektischen Processes. Baader geht von der Dreiheit Gott, Mensch, Natur aus, wodurch der creatürliche Process und die Natur in Gott hineingezogen wird, statt durch die Anerkennung des creatürlichen Gegensatzes von Geist und Stoff die klare Durchführung des dialektischen Processes einzuleiten. Dadurch geschieht es, dass die tiefen Gedanken, die überall bei ihm zu Grunde liegen,

namentlich die Anerkennung der Bedeutung des Geisterfalles, nicht zu einer durchschlagenden Geltung gelangen können.“ *)

Wie es sich mit dem dialektischen Process bei Baader verhalte, zu erörtern, würde hier zu weit führen, dass aber jedenfalls der dialektische Process nicht schuld an der Confundirung des Schöpfungs- und des trinitarischen Processes war, geht daraus hervor, dass Baader diese Confundirung überhaupt sich nicht hat zu Schulden kommen lassen. Der trinitarische Process ist Baader der ewige Lebensprocess des in sich vollendeten göttlichen Geistes und die Bedingung und Voraussetzung des Schöpfungsprocesses, durch welchen Gott nicht sich verwirklicht, vollendet, sondern als in sich ewig verwirklicht und vollendet sich offenbart. Die Natur in Gott, die nach Baader keinesweges ein dunkler Grund in Gott ist, sondern nur — *per impossibile* gesprochen — ein solcher wäre, wenn sie nicht ewig vom göttlichen dreieinigen Geist in Licht aufgehoben wäre, ist durchaus nichts Creatürliches, sondern die übercreatürliche Macht, Stärke und Glorie Gottes selbst, ohne die er nur ideeller, nicht in sich verwirklichter Geist wäre. Die Leugnung der ewigen Natur in Gott hat nach Baader zur Folge, dass Gott nur als ideeller Geist vorgestellt wird, der dann seine Realisation nur in und durch die Weltschöpfung und die Welt als seine Ergänzung finden könnte. Die Lehre von der ewigen Natur in Gott ist nach Baader der Schlussstein des Theismus und erst die volle Abscheidung von allem Pantheismus. Die Leugnung der ewigen Natur in Gott ist für Baader bereits unbewusster Pantheismus, weil aller Pantheismus, wenn er Gott und Welt nicht absolut identificirt, die Welt wenigstens als Ergänzung, Complement, Realisation Gottes fassen muss. **)

Wenn Baader auch wirklich von der Dreiheit: Gott, Mensch, Natur ausginge, so würde er damit noch lange nicht den creatürlichen Process und die Natur in Gott haben hineinziehen müssen. Allein Baader unterscheidet nicht: Gott, Mensch, Natur, sondern: Gott, Geist (Engel), Natur, Mensch. Baader stellt diese Auffassung (S. Werke II. 194) sogar schematisch dar, so dass man glauben

---

*) Geschichte der Philosophie etc. von Michelis, S. 341—342.

**) Ich weiss sehr wohl, dass die Vertheidiger der Lehre von Gott als dem reinen absoluten Geiste nicht dies zugeben wollen. Sie müssen also die Realität Gottes in seine reine Geistigkeit setzen, deren immanente Aeusserungen, wie deren emanente Aeusserung (Schöpfung) rein geistig sein müssten. Die Schöpfung einer reellen Welt und Natur ist aus der vorausgesetzten reinen Geistigkeit Gottes nicht begreiflich zu machen.

sollte, sie könnte auch dem flüchtigsten Leser nicht entgehen. Was der Verfasser damit sagen will, dass namentlich die Anerkennung der Bedeutung des Geisterfalles bei Baader nicht zu einer durchschlagenden Geltung habe gelangen können, möchte schwer zu errathen sein, da gerade diese Lehre bei ihm eine so eingreifende Bedeutung gewonnen hat.

In der aus dem handschriftlichen Nachlasse von Lorenz Kastner herausgegebenen Schrift des Prof. Dr. Martin Deutinger: Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie (München, Lentner, 1866), findet sich ein Passus über Baader, der gleichfalls zeigt, wie wenig gründlich noch das Studium der Werke Baader's betrieben zu werden pflegt. Anfänglich wird Baader grosse Anerkennung gezollt, allerlei Vorzüge werden ihm eingeräumt und ihm sogar zugestanden, dass er selbst in den Resultaten weiter gekommen sei, als seine Vorgänger. Dann aber wird in folgender Art fortgefahren:

„Schon in der Erläuterung des höchsten Lebensprincips, der göttlichen Dreieinigkeit, gelang es ihm nicht, den Begriff des Lebens selbst in Anwendung zu bringen. Vielmehr fällt er von dem Princip der Freiheit des Lebens gerade hier zum formellen Erkenntnissprincip ab und hält sich in der Erklärung des dreieinigen Lebens Gottes an die herkömmliche Deduction von dem Erkennen. Der Vater erkennt sich selbst, und die Frucht oder das Erzeugniss dieser Selbsterkenntniss ist der Sohn. In dieser Darstellung ist bereits der Abfall von dem Princip der Freiheit zu erkennen. Ist der Sohn bloss das Product der göttlichen Selbsterkenntniss, so geht er nur aus der Natur, aber nicht zugleich aus der Freiheit des Vaters hervor. Das Leben entwickelt sich in Gott nicht durch Freiheit, und somit ist noch weniger in den Geschöpfen der Lebensprocess durch die Freiheit bedingt. Vor Allem wird aus der Freiheit hinausversetzt die Erkenntniss und als etwas Nothwendiges gedacht. Die Logik wird vom Logos abgeleitet und als ein Erkanntwerden des Menschen vom göttlichen Logos aufgefasst.“ *)

Hiergegen ist nun zu erinnern, dass das Erkennen in Gott zum Leben Gottes selber gehört und nicht ausser dasselbe gestellt werden kann. Dann würde Baader gerade in dem Falle vom Princip der Freiheit des Lebens abgefallen sein, wenn er den Lebensprocess

*) Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie von M. Deutinger S. 121 ff. Wenn der Verfasser von meinen Arbeiten nicht mehr und nichts Besseres zu sagen wusste, als was er S. 140 gesagt hat, so hätte er von mir besser ganz geschwiegen, so wie er von anderen und namhaften Forschern gänzlich geschwiegen hat.

Gottes nicht mit dem Erkennen begonnen hätte. Denn die Erkenntniss ist auch in Gott die Grundfeste der Freiheit. Hätte Baader den Trinitätsprocess mit einem auch nur logisch dem Erkennen zuvorkommenden Willen begonnen, so hätte er ihn mit einem blinden, unfreien Willen begonnen und somit die Freiheit in Gott aufgehoben. Denn nur ein auf Erkenntniss beruhender Wille kann frei genannt werden. Baader soll nach dem Verfasser auch darin gefehlt haben, dass er die Erkenntniss aus der Freiheit hinausversetzt und als etwas Nothwendiges gedacht habe. Unglaublicher Vorwurf! Ist denn in Gott die Freiheit Willkür und die Nothwendigkeit Zwang? Kann denn in Gott Freiheit und Nothwendigkeit sich entgegengesetzt werden und wagt es der Verf., die Momente des Trinitätsprocesses aus Willküracten abzuleiten? Kann überhaupt im Lebensprocess Gottes von Willkür die Rede sein? Verkehrt sich darum die göttliche Freiheit in Unfreiheit, weil sie wie über blindes Gezwungensein so auch über blinde Willkür unendlich erhaben ist? Diese Kritik Deutinger's ist weiter nichts, als ein verworrenes, seichtes Gerede, welches nicht entfernt dazu hinanreicht, auch nur das ABC der Tiefen Baader's zu begreifen. Gerade darum, weil Baader die Freiheit in Gott auf die allein adäquate Weise begriffen hat, hat er den Grund zu der Erkenntniss der Freiheit in den Geschöpfen gelegt. Niemand hat die Freiheitslehre tiefer begründet als Baader. Wenn der Verfasser Bedenken trägt, mit Baader die Logik vom Logos abzuleiten, so hätte er uns doch wenigstens zeigen sollen, wie es eine Logik geben könnte, wenn es einen göttlichen Logos nicht gäbe. Existirten vielleicht der Mensch, die menschliche Vernunft und der menschliche Verstand mit seinen Gesetzen auch dann, wenn kein Gott, keine göttliche Vernunft und kein göttlicher Verstand existirten? War denn Deutinger auf dem Wege zum Atheismus, oder wollte er nicht vielmehr einen philosophischen Theismus begründen? War das Letztere der Fall, wie seine Schriften ausweisen, war es dann nicht seltsam genug, vor der echt-theistischen Behauptung Baader's zu erschrecken, dass der Mensch vom göttlichen Logos (von Gott) erkannt werde und dass er weder sein noch erkennen könnte, wenn er nicht von Gott erkannt wäre, so wie es ihm zieme, sein Erkanntsein von Gott zu erkennen? Woher kommt es, dass es solche Noth hat, philosophischen Theisten die einfache Wahrheit begreiflich zu machen, dass wenn Gott in seinem Allerkennen allwissend ist, auch der Mensch von Gott erkannt sein muss und sein von Gott Erkanntsein erkennen kann? Ist es nicht widersinnig, in diesen Behauptungen Baader's Irrthum und gar Pantheismus wittern zu wollen, da gerade der Pantheist von einem Erkanntsein des Menschen von Gott nichts

würde wissen wollen, weil er nur endlichen Wesen ein Erkennen zuschreiben zu dürfen glaubt?

Es ist daher die reine Seichtigkeit, wenn Deutinger fortfährt: „Damit fällt die freie Seite der Erkenntniss und die Bildung einer wirklichen Erkenntnisstheorie hinweg, und es gelingt Baader nicht, über den rein nothwendigen Zusammenhang von Denken und Sein hinüberzukommen.“ Was Deutinger unter der freien Seite der Erkenntniss versteht, das kann gar nichts Anderes als die pure Willkür sein, durch deren Einführung er also Wissenschaft begründen zu können wähnt. Die wirkliche Erkenntnisstheorie ist bei Baader so wenig hinweggefallen, dass sie vielmehr eine ausgebreitete Ausbildung von ihm erhielt, zwar nicht in systematischer Gestalt, aber in der Totalität der Principien. Der Verf. weiss sehr wohl, dass Baader den Begriff des Lebens zwar auch von seiner ethischen Seite aufgefasst hat, aber er versichert uns, derselbe habe ihn nicht allseitig durchgeführt und nicht zureichend von dem Begriffe des bloss organischen Lebens unterschieden. Er versichert es, aber er beweist es nicht, und er kann es auch nicht beweisen, weil es ganz falsch ist und die crasse Unwissenheit nur behaupten kann, das Baader das bloss organische Leben vom ethischen nicht unterschieden habe. Eben so falsch ist, dass auch Trendelenburg das ethische Leben nicht von dem physischen und mechanischen unterschieden habe. Beider Forscher Lehren sollen in den Resultaten doch wieder mit der pantheistischen Lebenstheorie zusammenfallen. Aber der Verf. bringt nicht die blasse Spur eines Beweises dafür vor. Trendelenburg mag sich selber dagegen verwahren, was aber Baader betrifft, so ist schon oben bewiesen, wie falsch und seicht dieses Gerede ist. Zum Schlusse wird dann das bekannte Thema wieder vorgebracht, aber in einer Weise, die einiger Berichtigung bedarf. Es heisst nämlich: „Bei Baader fehlt noch überdies jede dialektische und methodische Form. Darum blieben alle seine tiefen Gedanken zerstreute Fragmente, die sich nie zu einem zusammenhängenden grossartigen wissenschaftlichen Bau vereinigen wollten und in der Geschichte der Philosophie nicht jene Bedeutung erlangten, welche sie um ihres Inhaltes willen wohl verdient hätten. Baader hat das Princip, welches uns über die leidige Causalität und den Pantheismus hinausführt, berührt, aber er hat es nicht consequent festgehalten und nicht wissenschaftlich durchgeführt. Doch hat er mannichfaltige, für die Anbahnung einer tieferen Erkenntniss wichtige und entscheidende Andeutungen gegeben.“ *)

*) L. c. S. 123—124.

Man würde den Mangel gleichmässig durchgeführter Dialektik und methodischer Gestaltung der Schriften Baader's minder auffallend finden, wenn man ihn nicht in einem Unvermögen seines Geistes, sondern in der vorwiegenden energischen Richtung desselben auf den Gewinn der Erkenntniss der Dinge selber suchen wollte. Man muss einräumen, dass Baader's Schriften fast ohne Ausnahme unausgeführte Entwürfe sind, aber Entwürfe von unvergleichlichem Tiefsinn, von unerschöpflichem Reichthum und von seltener Kraft und Energie. Im gesammten Verlaufe der Geschichte der Philosophie ist kein grosser Forscher hervorgetreten, den man mit gleichem Rechte ein substantielles Genie nennen könnte. Erdmann hat die Schriftstellerthätigkeit Baader's noch am meisten mit der des Leibniz vergleichbar gefunden. Man kann hinzufügen, dass Leibniz noch immer viel methodischer in jedem einzelnen Entwurf verfährt, aber an Tiefe des Geistes Baader nicht erreicht. Fehlt aber Baader die äussere Systematik, so fehlt ihm nicht die innere, wenn man die allseitig innere Zusammenstimmung seiner Lehren, wie Referent dafür hält, innere Systematik nennen darf. In dieser inneren Zusammenstimmung oder Systematik ist Baader grösser als die grössten unserer Philosophen und unsere grössten philosophischen Systematiker leiden an klaffenden Widersprüchen mit sich selbst, während Baader in allen Haupt- und Grundlehren stets mit sich selbst in Uebereinstimmung geblieben ist und selbst in abgeleiteten und ganz secundären Bestimmungen muss bei ihm nach einem Widerspruch mit sich selbst mit der Loupe gesucht werden. Dass Baader's Lehre lediglich Religionsphilosophie sei, wie Einige behauptet haben, ist unrichtig und schon Erdmann hat in seiner geistreich-witzigen Weise hervorgehoben, dass, wenn Baader's Denken auch in Rösselsprüngen sich bewege, es ihm dennoch gelungen sei, das ganze Schachbrett des Wissens zu berühren. *) Genauer ausgedrückt, würde man sagen müssen, dass Baader die Principien aller philosophischen Wissenschaften entworfen hat. Freilich kann nicht verkannt werden, dass der Mangel der äussern Systematik die rasche und ausgedehnte Wirksamkeit seiner Ideen ungemein hemmen musste und dass, wenn sie nicht gefehlt hätte, Baader alle Philosophen seiner Zeit in Geltung und Wirksamkeit überflügelt haben würde. Aber dafür wird die Wirksamkeit der Ideen Baader's um so länger fortdauern in zwar langsamerem, aber um so sichrerem und nachhaltigerem Wachsthum ihres Einflusses. Nicht wie ein Meteor erscheint und

*) Geschichte der neuern Philosophie von Erdmann, dritten Bandes zweite Abtheilung. II, S. 504.

verschwindet Baader am Himmel der Wissenschaft, sondern wie ein Lichtgestirn kam er, das bleibt und fort und fort Licht spendet. Es kann hier passend erinnert werden an eine Aeusserung Friedrich Schlegel's über Baader, die zu merkwürdig ist, um sie hier zu übergehen. In einem Briefe aus Wien vom Jahre 1811 an S. Boisserée schrieb Schlegel: „Seit geraumer Zeit ist Baader hier und Sie können sich leicht denken, dass ich ihn oft sehe; aber nicht bloss sehe, sondern auch höre und vernehme. Ich bin es nun schon so gewohnt, mich ganz allein zu befinden, dass es mir selten und wohlthätig dünkt, Jemand zu finden, mit dem ich doch einigermassen übereinstimme. Könnte er schreiben, so wie er zu sprechen versteht, so würde von Schelling und Fichte wenig mehr die Rede sein. Sonderbar, dass das Schreibenkönnen so eine abgesonderte Gabe ist. — Jene Uebereinstimmung ist noch sehr beschränkt, nur besser als jene, nur leidlich finde ich ihn; vielleicht gilt auch in der Philosophie für mich der Spruch: „Es ist gut, dass der Mensch allein sei." — Und so suche ich nicht mehr wie ehedem in falschem Eifer eine Uebereinstimmung, wo sie doch nicht sein kann. Aber der merkwürdigste, der geistvollste, der tiefste Mensch, den ich seit lange gesehen, ist Baader wohl. Es ist mir Vieles durch ihn klar geworden." *) In dieser Aeusserung des genialen Fr. Schlegel ist vor Allem bemerkenswerth, dass hier nicht im Mangel der Systematik, sondern im Mangel der Darstellungsart die Ursache gesucht wird, weshalb Baader bei allem Geist und bei aller Tiefe keine sehr ausgebreitete Wirksamkeit gewann. In der That, hätte Baader sich Fr. Schlegel in der Darstellungskunst zum Muster nehmen wollen, so würde er auch ohne strenge Systematik die ausserordentlichsten Erfolge gewonnen haben. Auch dieser Mangel beruhte bei Baader nicht auf einem Mangel an Fähigkeit dazu, sondern im Mangel an Neigung, auch in dieser Richtung das Vollkommene anzustreben. Die Substantialität seiner Natur liess ihn gleichgültig gegen die Schönheit der Form, ja er sah in dem Streben nach ihr etwas von der Tiefe und Wahrheit Hinweglockendes, zum Schein Verführendes. Wer so ausgezeichnet gut und schön sprechen konnte, wie Baader — und dass er es konnte, ist von den geistvollsten Männern von den verschiedensten Seiten her bezeugt —, der musste auch gut und schön schreiben können, wenn er wollte, wenn er ernstlich Werth darauf legte und sich bemühen wollte, es zu können.

---

*) Sulpiz Boisserée. Stuttgart, Cotta, 1862. I, 110. Vergl. Geschichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des religiösen Lebens in den deutschen Befreiungskriegen von Wilhelm Baur. Zweite Auflage. II, 486 ff.

Dass er es sich nicht angelegen sein liess, mag zu beklagen sein, tadelnswerth gefunden werden müssen; aber es beruhte nicht auf einem Nichtkönnen, wie manche Stellen der Baader'schen Schriften, am meisten die Tagebücher, beweisen. Wenn Fr. Schlegel Baader den merkwürdigsten, geistvollsten und tiefsten Menschen nennt, den er seit lange gesehen habe, so möchten wir doch gerne erfahren, wer ihm denn gleich merkwürdig, geistvoll und tief erschienen war, und wenn er ihn dann Schelling und Fichte gegenüber nur leidlich findet, so möchte man fragen, was Fr. Schlegel denn seit jener Zeit Bedeutenderes oder auch nur Ebenbürtiges an das Licht gestellt hat. Die späteren Schriften Fr. Schlegel's sind gewiss nicht gering zu schätzen; aber sie reichen weit nicht an die Tiefe der Schriften Baader's heran, und Schlegel würde Grösseres geleistet haben, wenn er sich mit vollem und ganzen Ernste in die Schriften Baader's vertieft hätte. Die eminente Geisteskraft Baader's in ihrer markigen, gedrungenen Energie, wonach man ihn paradox, aber nicht ununpassend das homöopathische Genie nennen könnte, wird weiter reichen, als die Prachtsprache Schelling's, die gedankenreiche, aber auch irrthumvolle Systematik Hegel's und die geschmackvolle Darstellungskunst Fr. Schlegel's. Die Behauptung Deutinger's, Baader habe das Princip, welches uns über den Pantheismus hinausführe, berührt, aber nicht consequent festgehalten, zeigt uns weder, worin denn die Berührung, noch worin die angebliche Inconsequenz bestanden habe. Wie falsch dieses Gerede ist, wird noch einleuchtender, wenn man sieht, wie Baader in seinen früheren Schriften weniger besorgt war, den Schein des Semipantheismus zu vermeiden, als in den späteren. Seine Lehre übertrifft an innerer Consequenz die Systeme unserer grössten Philosophen.

Schon in einer früheren Schrift hatte Deutinger sich und zwar eingehender und vielseitiger über Baader vernehmen lassen, nämlich in der Schrift: Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft (1857). Schon dort hatte er ähnliche Behauptungen über Baader's Lehren vorgetragen, auch seine Verdienste in ähnlicher Art besprochen, und unter Andern ihn den erfindungsreichsten der deutschen Philosophen genannt. Referent hat im Athenäum Frohschammer's (II. Jahrgang, 1863) in einer Anzeige der Baader'schen Werke sich darüber und beziehungsweise dagegen erklärt und namentlich gezeigt, dass Deutinger sich verschiedentlich in Consequenzmachereien verloren hat. Wie wenig überhaupt Objectivität der Auffassung die Stärke Deutinger's war, davon hat er in der oben besprochenen Schrift: Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie etc., eine starke Probe gegeben. Im

Anhang dieser Schrift wird auch eine Abhandlung Deutinger's über Materialismus und Willensfreiheit mitgetheilt. In dieser Abhandlung schreibt Deutinger die bekannte Schrift eines gewissen Materialisten, J. C. Fischer: Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, dem Hegel'schen Philosophen Kuno Fischer zu und zeigt sich so unwissend über Kuno Fischer's Lehren, dass er demselben ohne das geringste Arg den crassen Materialismus J. C. Fischer's zutraut. Der Beweis der Unwissenheit Deutinger's ergibt sich aus folgenden seinen Worten: „Ausser Vogt, Büchner, Moleschott und vielen Andern hat in neuester Zeit auch Kuno Fischer, der durch seine lichtvolle Darstellung einzelner Glieder der Geschichte der neuern Philosophie bekannte Jung-Hegelianer, der materialistischen Lebensanschauung gehuldigt und in seinem Buche: „Ueber die Freiheit des menschlichen Willens (Leipzig 1858)" in populärer Darstellung die Unfreiheit des Menschen zu erweisen versucht." So wenig Beruf hatte Deutinger, über den gegenwärtigen Zustand der deutschen Philosophie zu schreiben, wozu eine umfassendere Kenntniss, schärfere Auffassung und tieferes Eindringen erforderlich gewesen sein würde. Kuno Fischer's Philosophie geht nicht wesentlich über den absoluten Idealismus Hegel's hinaus, aber nur die crasse Unwissenheit könnte Materialismus in seinen Lehren finden und ihm zutrauen, Urheber einer Schrift zu sein, wie jene des Materialisten J. C. Fischer.

Hr. Prof. Theodor Gangauf erklärt sich in seinem Werke: Des Heiligen Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen (1866), an verschiedenen Stellen gegen Baader's Lehre vom ewigen Leben Gottes. Die Behauptung von der androgynen Natur des Vaters, die Statuirung einer ewigen Selbsterzeugung Gottes, einer ewigen Natur in Gott, durch deren Subjicirung Gott als Geist sich ewig vollende, diese sind es hauptsächlich, gegen die er Verwahrung einlegt.

Dem Anschein nach ist allerdings die Vorstellung einer Androgyneität in Gott befremdend. Wenn man aber den diesem Ausdruck zu Grunde liegenden Gedanken in seinem wahren Wesen nimmt, so soll damit nichts Anderes gesagt sein, als dass in Gott das immanent hervorbringende und das gestaltende Princip im Unterschiede eines sei, ebenso Gerechtigkeit und Liebe, Strenge und Milde, Macht und Sänftigung, Erhabenheit und Anmuth. Es kann nach Baader's tiefer Anschauung im gesammten Bereiche der Schöpfung (in der Geister-, Natur- und Menschenwelt) kein Wesen und keinen (normalen) Process geben, welche in Gott nicht ihr Urbild hätten, so dass in Gott Alles in überweltlich göttlicher Weise ist und geschieht, was in der Welt nachbildlich in weltlicher Weise

(normal und abnorm) ist und geschieht. Mit diesem Gedanken werden keineswegs', wie Gangauf meint, die Erscheinungsformen des endlichen Seins und Lebens in Gottes Sein und Leben eingetragen, sondern es wird nur von den endlichen Erscheinungsformen zurückgeschlossen auf die Existenz unendlicher urbildlicher Lebensformen im göttlichen Wesen. Wäre dies nicht erlaubt und hätte es keinen Grund, so wäre es auch nicht erlaubt und hätte keinen Grund, von unserer bedingten Geistigkeit auf die unbedingte Geistigkeit, von unserem Selbstbewusstsein und Willen, von unserer Persönlichkeit auf das Selbstbewusstsein und den Willen, die Persönlichkeit Gottes zurückzuschliessen. Gerade so wie die Pantheisten aller Zeiten diesen Rückschluss irrig als Verendlichung Gottes und streng genommen als Aufhebung und Verneinung Gottes ausdeuten, indem sie darin ein Hineintragen einer endlichen Daseinsform zu erblicken wähnen, eben so irrig deutet Gangauf den bemerkten Rückschluss Baader's als Hineintragen endlicher Formen in Gott, ohne zu beachten, dass Baader den Unterschied des Unendlichen und des Endlichen streng festhält und nicht zugibt, dass das Urbildliche des Endlichen in Gott in endlicher Weise in Gott sei. Gerade nur dieser von Baader eingeschlagene Weg der Erforschung eröffnet uns einen Begriff von dem unendlichen Reichthum, der unaussprechlichen Fülle Gottes, während die gewöhnliche dürftige Abstraction nur den leeren Namen der Unendlichkeit Gottes übrig lässt. Spuren der Idee der Androgyneität des göttlichen Wesens finden sich in den Mythen, Religionen und philosophischen Systemen älterer und neuerer Zeit, wie bei den grossen Dichtern. Göthe schwebt der Grundgedanke Baader's vor, wenn er dem *Chorus mysticus* am Schlusse seines unsterblichen Faustgedichts die tiefsinnigen Worte in den Mund legt:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniss;
Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereigniss;
Das Unbeschreibliche,
Hier ist es gethan;
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

In Betreff dann der Selbsterzeugung Gottes bin ich eine Erklärung schuldig. Ich hatte bald nach meiner Entfernung aus München und aus der Nähe meines unvergesslichen grossen Lehrers zur Zeit meiner ungesuchten Verpflanzung vom Lyceum zu Amberg, wo ich ein Jahr lang Philosophie gelehrt hatte, an die Hochschule zu Würzburg, die Schrift erscheinen lassen: Spekulative Entwicke-

lung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, aus Fr. v. Baader's sämmtlichen Schriften zusammengeordnet (Amberg, Schmidt 1835). Ich hatte begreiflicher Weise schon damals und noch früher die unmethodische Manier Baader's bitter genug empfunden und sah deutlich genug, dass es den von Baader in kühnen Würfen ausgestreuten Gedankenkeimen vielfach an den nöthigen Entwickelungen und Vermittelungen fehle.

Da seine Gotteslehre für seine gesammte Weltanschauung von entscheidender Bedeutung war, so hielt ich zu meiner eigenen genaueren Orientirung eine geordnete Zusammenfassung seiner zerstreueten Aussprüche und Andeutungen zur Gotteslehre vor allem Andern für geboten, wobei ich mich nothwendig der strengsten Objectivität zu befleissigen hatte, und mir nicht erlauben durfte, von dem Wortlaut des Originals abzuweichen. Ich wollte nicht eigene Gedanken oder Ausdeutungen Baader'scher Gedanken, sondern rein Baader's Lehre darlegen. Solche Darlegung der Gotteslehre eines anerkannt genialen Denkers schien mir nicht unverdienstlich zu sein, gleichviel ob die Wissenschaft bei dieser Lehre unbedingt werde stehen bleiben können oder nicht, ob blos die nicht überall rein begriffliche Ausdrucksweise, oder auch die Gedanken selber zum Theil umzubilden sein möchten. Dabei belebte mich die Hoffnung, durch Herausgabe dieser Schrift Baader einen Impuls zu geben, die dargelegte Lehre zu erweitern und reicher auszubilden, eine Hoffnung, die leider, wenigstens so wie ich es gewünscht hatte, nicht in Erfüllung ging.

Die Schrift war im Jahre 1834 in Amberg entstanden, daher ich nicht Gelegenheit hatte, mit Baader persönlich über ihren Inhalt und die Wahl des Titels zu sprechen. Da mir aber alles darauf ankam, ihren Inhalt von ihm selbst als authentisch anerkannt zu sehen, so schickte ich ihm vor dem Druck das Manuscript zur sorgfältigen Prüfung und allenfallsigen Verbesserung und Erweiterung. Baader unterzog sich mit gewohnter Güte der Durchsicht des Manuscripts, änderte aber rein gar nichts daran (womit er die Darstellung als authentisch anerkannte), sondern schrieb nur einige Anmerkungen dazu und entwarf das bekannte Vorwort, welches der Schrift beigegeben wurde. Was sich damals begab, als die Schrift zu Ostern 1835 erschienen war, gehört nicht hierher. Das Hauptsächlichste davon kann man in der Biographie und im Briefwechsel Baader's (Werke XV. Bd.) finden. Schon damals hatte der Ausdruck: Selbsterzeugung Gottes, und nicht er allein, Anstoss erregt. Ich muss bekennen, dass gerade dieser Ausdruck das Einzige war, was in der ganzen Schrift von mir herrührte, und gerade darin war

ich nicht glücklich. Ich hätte besser daran gethan, der Schrift den Titel zu geben: Speculative Entwickelung des ewigen Lebens Gottes.

In der That erinnere ich mich, dass ich Anfangs zweifelhaft war, ob der Ausdruck zu wählen sei. Den Umstand, dass ich den Ausdruck bei mehreren geistesverwandten Forschern, ich glaube mich zu entsinnen bei Molitor, J. H. Fichte, u. A., gebraucht gefunden hatte, auch anerkannt grosse Philosophen Gott als *causa sui* bezeichnet hatten (was der Sache nach dasselbe war), liess mich über die aufgetauchten Bedenken hinweggehen. Endlich hatte Baader den Ausdruck nicht beanstandet, obgleich er in seinen Schriften desselben sich niemals bedient hatte.*) Auch nachher, als der von mir gewählte Ausdruck bei Einigen Anstoss erregt hatte, verwarf Baader denselben nicht ausdrücklich, sondern nur indirect, inwiefern er ihn richtig dahin erläuterte, dass er nichts Anderes ausdrücken wolle, als die ewige Selbstoffenbarung und in diesem Sinne Selbsthervorbringung Gottes aus seinem Nichtoffenbarsein. Er äusserte darüber im vierten Hefte seiner Vorlesungen über speculative Dogmatik treffend: „Man hat, wie verlautet, an dieser Schrift (über die Selbsterzeugung Gottes) ... darum Anstoss genommen, weil Prof. Hoffmann die täglich in der Kirche gesungenen Worte: *Genitori Genitoque* ins Deutsche in einer deutschen Schrift übersetzte; und weil man nicht begriff, dass man unter einem immanenten Sich-Hervorbringen nur ein immanentes Sich-Reveliren oder Manifestiren versteht: weswegen man nicht *causa sui*, sondern *causa manifestationis sui* sagen sollte.“ Ich hatte in einer Anmerkung zu dieser Stelle später in der Gesammtausgabe der Werke Baader's hinzugefügt: „Baader wollte hiermit zu verstehen geben, dass der Ausdruck „Selbsterzeugung Gottes“ allerdings — gleich jenem der *causa sui* — logisch nicht adäquat erscheine, denn allerdings erzeugt Gott nicht sich, sondern der Gott-Vater erzeugt den Gott-Sohn. Aber dies war für diejenigen, welche damals über jenen Ausdruck .... ein Geschrei erhoben, nicht der Grund der Aufregung, sondern dieser Grund lag lediglich in der Gedankenlosigkeit, womit man zwar nicht mit dem fremdländischen Worte: *Generare*, wohl aber mit dem einheimischen: Erzeugen, unanständige Vorstellungen verbinden zu müssen meinte. Man kann hier nur an den Spruch erinnern: „Dem Reinen ist Alles rein“, und wir werden den Ausdruck des Erzeugers auch in Bezug auf Gott so lange gebrauchen müssen, als die Sprache uns nicht

*) Doch kommt ein- oder das anderemal der Ausdruck: Selbstproduction vor, worunter immer Selbstoffenbarung verstanden ist.

ein anderes ebenso passendes oder noch passenderes Wort darbietet.“ *)

In einer Anmerkung seines bemerkten Werkes (S. 2) belehrt uns Gangauf aus dem h. Augustinus, Oischinger und Klee über die Unmöglichkeit einer Selbsterzeugung im Sinne einer Selbsthervorbringung aus einem absoluten Nichts. Er sagt: „Beispielshalber führt Augustin an: *Qui autem putat ejus esse potentiae Deum, ut se ipsum ipse genuerit, eo plus errat, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritalis nec corporalis creatura: nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit.*“ Von Oischinger führt Gangauf den Satz an, dass Selbstverursachung *(causa sui)* weder im Gebiete des Idealen, noch des Realen zu denken sei. Dann fährt er fort: „Im Gegensatze zum creatürlichen Sein muss ja freilich von Gott die *aeitas* ausgesagt werden; aber, sagt Klee ..., „es bedarf wohl keiner Erinnerung, dass Von-sich-selber-sein kein Durch-sich-selbergeworden-sein bedeutet. Gott ist nicht geworden, also auch nicht durch sich geworden. Als geworden wäre er zeitlich, als durch sich geworden wäre er zugleich früher und später als er selbst, was Alles ungereimt ist.“

Was die Stelle aus Augustin betrifft, so bezweifle ich, dass die Gegner, die er im Auge hatte, und dass überhaupt jemals ein Denker eine Selbstverursachung im Sinne einer Selbsterzeugung aus einem vorausgegangenen absoluten Nichts gelehrt hat und glaube, dass sich nur Manche eines Ausdrucks bedient haben, der wegen Ungenauigkeit missdeutbar sein konnte. Gegen Klee hatte ich das Bedenken, dass aus seiner Fassung die Leugnung jeder ewigen Verursachung folgen würde, wonach nicht begreiflich wäre, wie in Gott von einer *generatio* und *spiratio*, von einem *genitor* und *genitus* etc. die Rede sein könnte. Dass auch Baader und ich mit dem Ausdruck: ewige Selbsterzeugung Gottes nie etwas Anderes sagen wollten, als dass Gottes Sein auf sich selbst beruhe, dass ihm Aseität zukomme und dass sein Sein ein lebendiges, sich selbst sich offenbarendes, durch seine Selbstoffenbarung sich ewig selbst vollendendes sei, dies zu erkennen, dazu gehörte nur, dass Gangauf die Anfangszeilen der speculativen Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes aufmerksam gelesen hätte, wo es wörtlich heisst: „Der absolute Geist weiss sich und Anderes nur dadurch, dass er ist, und er würde weder Anderes wissen, wenn er sich nicht wüsste, noch würde er sich wissen, wenn er nicht Anderes wüsste, gesetzt auch, dass dies Andere bloss potentiell in Gott wäre.“

*) Sämmtliche Werke Baader's IX, 36 ff.

Dann heisst es S. 2: „Gott ist ... als die alleinige Substanz oder als der allein Selbstständige auszusprechen, weil er allein sich zu der ewigen Selbstenthebung aus seines Lebens Wurzel genügt, weil er allein sich ganz von selbst ausspricht und sein sprechendes Wort zur Substanz führt."

Dass also Baader Gott nicht aus dem Nichts sich hervorzaubern liess, sondern sich Gott aus seinem Wesen heraus sich selbst offenbarend vorstellte, ist ganz unwidersprechlich. Seine unzweideutigen Erklärungen beleuchteten den Ausdruck „Selbsterzeugung Gottes" so deutlich, dass er nicht misszuverstehen war, sondern nur der Ungenauigkeit geziehen werden konnte, nicht aber ohne bemerklich zu machen, dass Baader in der Dogmatik die Erläuterung des Ausdrucks gegeben und ich dort die Ungenauigkeit desselben eingeräumt hatte. Statt dessen gefällt sich Gangauf darin, zu fragen, ob in dem Begriff (er hätte sagen sollen: Ausdruck) der Selbsterzeugung Gottes nicht eine Mystification liege? Der Begriff, den dieser Ausdruck bezeichnen will, ist ein tiefwahrer und unwiderleglicher. Nimmt man ihn hinweg, so nimmt man die innere Lebendigkeit Gottes hinweg und behält nur noch das Residuum der leblosen, todten Substanz Gottes zurück. Man muss einräumen, dass Baader's Versuch einer Darlegung des göttlichen Lebensprocesses sich vielfach bildlicher, statt begrifflicher Bezeichnungen bedient, aber sie sind tiefsinnig und lassen meist den Begriff durchschimmern und weisen überall in die Tiefe. Wer mit Gangauf im Gebrauche bildlicher Bezeichnungen das Hineintragen der gemeinen irdischen Natürlichkeit mit ihren Momenten des Werdens und der Entwickelung in Gottes Wesen finden will, der hat Baader auf die crasseste Weise missverstanden und missdeutet. Hätte Gangauf beachtet, dass Baader nicht einmal die irdische Materialität der Natur rein, normal und dem Urzustand der aus Gottes Hand hervorgegangenen Schöpfung entsprechend findet, so hätte er es als widersinnig erkennen müssen, Baader das Hineintragen der gemeinen irdischen Natürlichkeit in Gott zuzuschreiben. Möge er über das tiefsinnige Wort Göthe's nachdenken: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss", so wird er vielleicht eine Ahnung davon erhalten, was Baader mit seinen bildlichen Bezeichnungen im Sinne hatte.

Wenn Gangauf auch die Trinitätslehre Baader's bestreitet und sich nicht in das finden kann, was Baader über die Einheit, in welcher die Trinität gründet und aus welcher sie hervorgeht und die Einheit, in welcher sie sich entwickelt, zusammenfasst, und wonach er nicht bloss von einem Ternar, sondern auch von einem Quaternar (keinesweges der Personen) in Gott spricht, so hat er

ihn auch hier nicht verstanden. Baader hat in seiner Schrift über den Begriff des positiv und des negativ gewordenen endlichen Geistes gezeigt, dass diese seine Lehre im Einklang mit der Lehre der Kirche steht.*) Es ist daher mehr als sonderbar, wenn der Pantheist Schelling, den Baader aus seinem Pantheismus heraus und dem Theismus entgegen wenigstens zu einem Semipantheismus gedrängt hat, gegen Baader aufgeboten wird.**) Man traut seinen Augen kaum, die ungetheilte Absolutheit, d. h. die Indifferenz des Absoluten des pantheistischen Schelling der Ideen zu einer Philosophie der Natur gegen die lebensvolle theistische Lehre Baader's aufgeboten zu sehen, ohne die geringste Kenntniss davon, dass Baader diesen Pantheismus über den Haufen warf und Schelling selbst ihn in dieser Gestalt aufgeben musste. Ueberhaupt darf ich wohl fragen, ob es, wenn Gangauf mich einmal zur Sprache bringen wollte, erlaubt war, meine desfallsigen tiefeinschneidenden Nachweisungen, Erläuterungen und Abhandlungen gänzlich zu ignoriren.***)

Am meisten antipathisch ist Gangauf die Lehre Baader's von der ewigen Natur in Gott. Er beschuldigt Baader deshalb, dass er sich nicht zu der Idee Gottes als des reinen Geistes zu erheben vermocht habe. A. Günther, der mit den älteren Theisten Gott als den reinen Geist lehrt, steht ihm daher ungleich höher als Baader, wenn er auch in dem Günther nicht weiter folgt, was von der römischen Indexcongregation als irrthümlich in Günther's Lehren verworfen worden ist. Es fragt sich aber, ob die Lehre von Gott als dem reinen Geist höher steht, als die Lehre Baader's von dem nicht naturlosen, aber naturfreien, naturgewaltigen Geist. Alle Philosophen sprechen von der Natur Gottes, aber sie verstehen meist darunter die Wesenheit Gottes, nicht das, was Baader unter der ewigen Natur in Gott als einem dem Geiste Gottes Unterworfenen versteht. Er macht geltend, dass, wenn mit Recht aus der Geistigkeit endlicher Wesen auf die Geistigkeit ihres schöpferischen Princips, Gottes, zurückgeschlossen werde, mit gleichem Rechte aus der Natürlichkeit endlicher Wesen auf eine Urnatur in demselben göttlichen Wesen zurückgeschlossen werden müsse, welches die gemeinschaftliche, eine, absolute Ursache sowohl der geistigen als der natürlichen Wesen sei. Ist Gott Urgeist, so ist er ihm auch Urnatur und so wenig man dem Urgeist die endliche Form der geschaffenen

*) Baader's s. Werke VII, 166.

**) Gangauf's Dreieinigkeitslehre des h. Augustinus S. 196.

***) Von Hamberger's und Lutterbeck's tiefgehenden Schriften zur Illustrirung der Lehren Baader's ist eben so wenig die Rede bei Gangauf.

Nach Herstellung der Gesammtausgabe der Werke Baader's, nach allen Aufhellungen, Erläuterungen, Vertheidigungen und Widerlegungen irriger Auffassungen, welche von Hamberger, Lutterbeck, Schaden, v. Osten, von mir und zuletzt von C. Ph. Fischer über Baader's Lehre ausgegangen sind, ist das Schweigen des grössten Theils der deutschen Philosophen und die seichte und entstellende Beurtheilung einiger philosophischer und theologischer Schriftsteller völlig unverantwortlich. Der einzige Schluss, den ich daraus ziehen kann, ist der, dass dieser geniale Denker in der gewaltigen Concentration seines Geistes und in der rauhen Schale seines köstlichen Kernes dieser zerfahrenen weichlichen Zeit zu fast überschwenglich gross, tief und erhaben ist, um von ihr verstanden zu werden.

5.

Erneuter Protest gegen die Darstellung und Beurtheilung der Lehre Baader's in den neueren Werken über Geschichte der Philosophie.

I.

Schelling soll nach der Angabe Varnhagen's (Tagebücher I, 383, II, 33) in seinen Berliner Vorlesungen (1841) behauptet haben, seit Spinoza seien alle Philosophen etwas Spinozistisch, keiner habe dem Einflusse desselben entgehen können, ja sogar J. Böhme habe viel aus Spinoza geschöpft, und er wundere sich, dass noch Niemand dies wahrgenommen oder besprochen habe; er empfehle die genauere Untersuchung als eine dankbare Aufgabe. Hätte Schelling wirklich diesen argen Verstoss begangen, so müsste er, was so gut wie unglaublich ist, vergessen gehabt haben, was er früher sicher gewusst hatte, dass Böhme vor Spinoza gelebt hat. Darf man das doch sehr Wahrscheinliche annehmen, dass Schelling in seinen Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung dasselbe über Böhme gesagt hat, was er in der nach seinem Tode erfolgten Veröffentlichung dieser Vorlesungen vorgetragen hat, so fiele ihm jener Verstoss nicht zur Last. Denn hier lesen wir (S. Werke II. Abtheilung 3. Band S. 123): „Wie die Mythologieen und Theogonieen der Völker der Wissenschaft vorausgingen, so ist J. Böhme mit der Geburt Gottes, wie er sie uns beschreibt, allen wissenschaftlichen

Systemen der neueren Philosophie vorausgegangen. J. Böhme war 1575, Réné Descartes 1596 geboren. Was in ihm Intuition und wie unmittelbare Eingebung der Natur war, erscheint in Spinoza, der fast hundert Jahre nach J. Böhme's Geburt starb, als Rationalismus ausgebildet, freilich eben nicht, ohne dass die grosse Naturanschauung, die in J. Böhme war, völlig aus der Philosophie hinausgestossen ist.*) Ganz genau ist auch diese Angabe nicht, denn Spinoza starb (1677) 102 Jahre nach der Geburt Böhme's (1575) und war 8 Jahre (1632) nach dessen Tod (1624) geboren. Aber die ganze Stellung, die Schelling Böhme hier anweist, und die er ohne Zweifel schon in seinen Münchener Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung Böhme angewiesen hatte, lässt jenen ihm Schuld gegebenen Verstoss unglaublich erscheinen. Die Bestimmtheit der Mittheilung Varnhagen's ist allerdings räthselhaft und ihre ganze Fassung verbietet auch die Annahme, dass Schelling im Vortrag bloss die Namen verwechselt habe, obgleich ich an sich nichts Unmögliches darin erblicken würde, wenn Schelling die Vermuthung geäussert hätte, dass Spinoza von dem damals in Holland schon bekannten J. Böhme nicht ohne alle Kenntniss gewesen sein möchte. Obgleich Hegel, Feuerbach und Andere die Genialität Böhme's anerkennen, so entstellen sie doch seine Lehre ins Greuelhafte und Schelling geht allerdings im Verständniss Böhme's tiefer als die genannten und viele neueren Forscher. Zwar ist der Gedanke Schelling's zum Mindesten eine Uebertreibung, wenn er Böhme eine theogonische Natur nennt (was wäre überhaupt eine theogonische Natur?), wenn er ihn als einen Rückfall in den von ihm statuirten theogonischen Process fasst (ein solcher Process existirt zum Mindesten ausserhalb Gottes nicht und in Gott kann die ewige Selbstoffenbarung höchstens nur uneigentlich so genannt werden), aber was ihm dabei vorschwebt, ist doch nicht ganz unrichtig, nämlich, dass in Böhme die geniale Intuition über die besonnene Reflexion allzusehr vorwiegt, als dass es in ihm zur strengen Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit hätte kommen können, welchem auch sein Mangel an gelehrter Bildung hemmend im Wege stund. Wenn Böhme ein Rückfall in den theogonischen Process sein soll, angenommen ein solcher existirte, so wäre gar nicht abzusehen, warum nicht auch H. Weigel, Schwenkfeld, Paracelsus, Suso, Tauler, Meister Eckhart und die ganze Kette

*) Nicht bloss die grosse Naturanschauung Böhmes ist bei Spinoza hinausgestossen, sondern noch mehr die grosse Geistesanschauung Böhme's. Baader bezeichnete daher den Spinozismus als den Steinabdruck der Böhme'schen lebendigen Lehre.

der mittelalterlichen Theosophen bis zu den Neuplatonikern hinauf theogonische Naturen gewesen sein sollen. Nach dieser Voraussetzung wäre der theogonische Process sogar bis heute nicht erloschen und nicht wenige Zeitgenossen möchten geneigt sein, bei aller Anerkennung, dass die Reflexion bei ihm stärker hervorgetreten ist als bei jenen Theosophen, nach seinen eigenen Voraussetzungen Schelling eine theogonische Natur des 19. Jahrhunderts zu nennen, einen Rückfall in den theogonischen Process, wie er im 19. Jahrhundert allein noch ungefähr möglich sei. Man könnte sich nicht ohne Grund darauf berufen, dass die den Theosophen eigenthümliche Intuition in Schelling's Geistesart eine mächtige Rolle übernommen hatte. Freilich hat Schelling später (Werke X, 188) gesagt, unsere Bestimmung sei nicht im Schauen zu leben, sondern im Glauben, d. h. im vermittelten Wissen. Aber abgesehen davon, dass man das Leben im Glauben nicht mit dem vermittelten Wissen identisch setzen kann, darf man fragen, wer denn früher die intellectuelle Anschauung stärker urgirt hat als Schelling? Und überwucherte in ihm nicht auch später die Intuition die Reflexion ohne Bewusstsein davon noch immer stark genug? Auch ist es keine unbefangene Beurtheilung, wenn Schelling Böhme den Worten nach himmelhoch erhöht, um den späteren St. Martin (und ohne Namensnennung — weil er den Muth nicht hatte, das Visir zu öffnen — auch Baader) *) um so tiefer herabzudrücken.

In den höchsten Tönen wird von Böhme (Werke II., 3, 123) gerühmt, er sei eine Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes. Könnte man je vergessen, ruft Schelling aus, welcher Schatz von natürlicher Geistes- und Herzenstiefe in der deutschen Nation liegt, so dürfte man sich nur an ihn erinnern, der über die gemeinpsychologische Erklärung, die man von ihm versucht, in seiner Art eben so erhaben ist, wie es z. B. unmöglich wäre, die Mythologie aus gemeiner Psychologie zu erklären. Zwar sei er selbst jenes Rad der Natur oder der Geburt, von dem er als von einer seiner tiefsten Apperceptionen so viel spreche, er selbst diese Wissenschaft gebären wollende, aber nicht könnende Natur. Die Rotation seines Geistes entstehe dadurch, dass er jenem Substantiellen, in dessen Gewalt er sei, vergebens zu entkommen und zur freien Wissenschaft sich zu entringen suche. Wenn jenes substantielle Princip, das durch die ganze Natur hindurch gegangen, allerdings den ganzen Process erfahren habe, unter den Bedingungen des jetzigen

*) Den er früher selber so sehr gerühmt und hoch gestellt hatte.

menschlichen Daseins sich wieder erhebe, um unmittelbar zu wissen, gleichsam jenen Process, von dem es einmal abgeschnitten worden, in sich zu wiederholen, wenn es sich wieder erhebe, um unmittelbar zu wissen, ohne die Hülfe einer höheren Thätigkeit, nämlich des auseinanderlegenden Verstandes, so könne jenes Princip nur als eine ihrer selbst nicht mächtige, gleichsam taumelnde und besinnungslose Natur erscheinen *). Diese Rotation seines Geistes zeige sich äusserlich auch dadurch, dass Böhme in jeder seiner Schriften wieder von vorn anfange, die oft genug erklärten Anfänge immer wieder exponire, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen. Hier bekommt denn auch Hegel den überaus bitteren Hieb, dass er in seiner Dreieinigkeitslehre den Sohn als die Materie der künftigen Welt gedacht habe; wozu Hegel doch nur von dem früheren Schelling veranlasst wurde. Hierauf wird Hegel (W. II., 3. 122) also angefahren: „Dies Alles ist so theosophisch, als irgend etwas bei J. Böhme sein kann, nur mit dem Unterschiede, dass solches Phantastisches bei Böhme ein Ursprüngliches und wirklich von einer grossen Anschauung Getragenes ist, hier aber mit einer Philosophie in Verbindung gesetzt ist, deren unzweifelhafter Charakter darin besteht, die reinste Prosa und völlig anschauungslose Nüchternheit zu sein. Dem wirklich von Anschauungen Trunkenen verzeiht man, wenn er taumelt, nicht ebenso dem von Natur und wirklich Nüchternen, der gern nur auch taumelnd erscheinen möchte.“ Man muss über diese Wendungen erstaunen, wenn man weiss, dass keineswegs Böhme der Vorgänger des gerügten Hegel'schen Irrthums war, sondern der frühere Schelling selber. Böhme ist in den Fundamenten seiner Lehre tiefer und umsichtiger als Schelling und Hegel, und meist nur in den Arabesken derselben phantastisch und seine Ausführungen sind allerdings nicht selten gestrüppartig und chaotisch verwachsen. Ich behaupte aber, dass noch Niemand Böhme's Werke so studirt hat, dass eine auch nur annäherungsweise genügende Scheidung des ächten Metalls von der Schlacke sich hätte vollziehen können. So lange nicht ein genial begabter Forscher ein halbes Leben dieser Aufgabe mit sorgfältigster Berücksichtigung Baader's widmet, wird Vieles zur Schlacke gerechnet werden, was entweder zum Metall gehört oder doch einiges Metall noch birgt. Umfassen-

*) Nicht Böhme taumelte zwischen Idealismus und Realismus, Pantheismus und Theismus umher, sondern Schelling. Böhme trug in allen seinen Schriften dieselbe Lehre, denselben ideal-realistischen Theismus vor, und hatte nur mit dem Ueberreichthum seiner Phantasie in der Einkleidung seiner Gedanken und mit der Sprache zu ringen, indess er der Unterstützung gelehrter Bildung ermangelte.

der, öfter und tiefer hat Böhme keiner studirt als Baader, und hätte der Mangel des Unternehmungsgeistes der deutschen Buchhändler für Leistungen dieser Art, aus dem Misstrauen auf die ausreichende Theilnahme der gelehrten Welt entsprungen, wenn auch dadurch nicht gerechtfertigt, nicht davon abgelenkt, so würden wir von Baader einen Gesammtcommentar der Werke Böhme's erhalten haben, der noch mehr den Namen einer Wundererscheinung als die Werke Böhme's selbst verdient haben würde *).

Die Ausfälle Schelling's gegen Hegel bleiben aber noch weit hinter jenen zurück, die er sich gegen St. Martin erlaubte, mit welchen zugleich Baader getroffen werden sollte. Indem er von den Theosophen spricht, die nach seiner Meinung anstatt Herr des Gegenstandes und über ihm zu sein, selbst zum Gegenstand werden und anstatt zu erklären, selbst zum Phänomen, das Erklärung verlange, äussert er (Werke X., 188): „Ich spreche von denen, die wahrhaft ursprünglich und durch eine wahrhafte Eigenthümlichkeit ihrer Natur Theosophen sind, nicht von solchen, die nur als irrende Ritter **) gleichsam auf wissenschaftliche Abenteuer ausgehen oder den Theosophismus affectiren, um sich das Ansehen tiefer Einsicht zu geben, und weil sie damit schneller und leichter als mit redlicher wissenschaftlicher Arbeit Aufsehen erregen zu können meinen.“ Dann heisst es S. 190: „Man muss J. Böhme, bei dem Alles noch lauter und ursprünglich ist, wohl unterscheiden von einer andern Klasse von Mystikern, bei denen nichts Lebendiges und Ursprüngliches mehr anzutreffen, Alles schon corrupt ist; in diese Klasse gehört besonders der bekannte St. Martin, man hört in ihm nicht mehr, wie in J. Böhme den ursprünglich Ergriffenen, sondern nur noch den Concipisten oder Secretär fremder Ideen, die noch überdies

---

*) Das beste Buch über Böhme ist noch immer jenes von Hamberger, der von Baader angeregt war. Nächst ihm ist das Werk von Peip zu nennen, welches aber die Erklärungen Baader's unter einem ungültigen Vorwand so gut wie gänzlich zur Seite liegen lässt.

**) Dieser Ausfall sollte offenbar eine spottende Anspielung auf den „Ritter von Baader“ sein, als welchen sich Baader auf den Titelblättern einer Reihe von Schriften zu benennen liebte, wozu er vollkommen befugt war, da er nicht blos einen Ritterorden erhalten hatte, sondern auch nach seiner ganzen Natur eine ritterliche Gestalt war. Denn er hielt es nicht mit den Mächtigen und von der Welt Gelehrten und Begünstigten, sondern mit den Unterdrückten und Verbannten, Missachteten und stritt furchtlos nach Rechts und Links für seine Ueberzeugungen, oft mit zermalmender Energie und dennoch mit gehaltener Mässigung und ohne jemals sich einem Uebermuth und einer lieblosen Härte zu überlassen, wie sie bei J. G. Fichte, Schelling und Anderen oft genug uns störend entgegentritt.

schon zu Zwecken anderer Art zubereitet sind; was bei J. Böhme noch lebendig ist, ist bei ihm abgestorben, nur gleichsam noch das Cadaver, die einbalsamirte Leiche, die Mumie eines ursprünglich Lebendigen, wie sie in geheimen, zugleich alchemische, magische theurgische Zwecke verfolgenden Gesellschaften vorgezeigt wird. Vor solchen Mysterien zu warnen, ist Pflicht, zumal wenn man weiss, wie man leicht wissen kann, dass dieser Mysticismus seine Anhänger nicht in den gesunden, sondern gerade in den corruptesten Klassen der Gesellschaft gefunden hat. Ein solcher mit Gewürz, wo nicht mit weit schlimmeren Ingredienzien angesetzter Wein, höchstens gut und dazu bestimmt, einen längst abgestumpften Geschmack noch zu erregen, gehört in die Hexenküche, wohin es Göthe im Faust verwiesen hat. Deutsche Jugend aber möge Gott vor solchem und ähnlichem Höllengebräu jetzt und immer bewahren!“ *)

Ehe ich mich über diese arge Diatribe erkläre, sei bemerkt, dass es sich wie eine Nemesis ausnimmt, wenn man liest, wie Schopenhauer in seinem von Frauenstädt herausgegebenen handschriftlichen Nachlass (S. 261) ähnlich über Schelling urtheilt, wie Schelling — viel ungebührlicher — über St. Martin abgesprochen hatte: „Er (Schelling's Aufsatz über die Freiheit) ist fast nur eine Umarbeitung von Jakob Böhme's *Mysterium magnum*, in welchem sich fast jeder Satz und jeder Ausdruck nachweisen lässt. — Warum aber sind mir bei Schelling dieselben Bilder, Formen und Ausdrücke unerträglich und lächerlich, die ich bei J. Böhme mit Bewunderung und Rührung lese? — Weil ich erkenne, dass in J. Böhme die Erkenntniss der ewigen Wahrheit es ist, die sich in diesen Bildern ausspricht, obwohl sie auch mit gleichem Fug in vielen andern sich hätte aussprechen können, wenn J. Böhme nicht gerade auf diese gerathen wäre. — Schelling aber nimmt von ihm (was er allein von ihm nehmen kann) dieselben Bilder und Ausdrücke, hält die Schaale für die Frucht, oder weiss sie wenigstens nicht von der Frucht zu lösen. Wäre dieselbe göttliche Erkenntniss in ihm wirksam gewesen, die in J. Böhme lebte, so hätte sie nach seiner Individualität andere, nach seiner grösseren Verstandesbildung bessere, d. i. abstractere, reinere Ausdrücke gefunden. So ist uns die Nachahmung der Manier eines grossen Künstlers zuwider, welche Manier in seinen eigenen Werken doch wesentlich, d. h. von der Schönheit unzertrennlich ist. — Es ist höchst

*) Mit solchen erzürnten Ausfällen suchte Schelling die studirende Jugend der Münchener Universität aus dem Hörsaale Baader's zu verscheuchen, und sie an den seinen zu fesseln.

spasshaft, aber unleugbar, wie in dieser ganzen saubern Theorie der Chemiker durchblickt. Alles, Gott, die Welt, der Mensch, ist ein Neutral-Salz. Das Alkali heisst: der Grund, die Sehnsucht, das Centrum u. s. w. Die Säure heisst: das Licht, der Verstand, die Liebe. Erst, indem sie sich neutralisiren, ist Gott, Welt, Mensch da, und Alles gut. Das radicale Böse ist nichts, als eine Zersetzung: das Alkali wird ätzend. Aber wie die Säure für sich allein wirkt, wird nicht gemeldet. Als Grundbass der ganzen Abhandlung tönt überall eine Polemik durch, des Inhalts: Bist Du nicht meiner Meinung, so bist Du ein Esel und ein Schurke obendrein: das merke Dir und bedenke, was Du sprichst!"

Ohne auf eine Scheidung von Wahrheit und Irrthum in dieser Kritik hier eingehen zu können, muss ich doch bemerken, dass ich Schelling's Ausfall auf St. Martin noch viel ungerechter finde, als den Schopenhauer's auf Schelling. St. Martin ist, wenn irgend Einer, durch seine tiefste Eigenthümlichkeit Theosoph gewesen und ist es nicht erst durch seine ziemlich späte Bekanntschaft mit J. Böhme geworden, den er freilich alsdann als seinen grössten Lehrer und Meister verehrte. Nachdem St. Martin, früher am mächtigsten angeregt durch den Portugiesen Martinez Pasqualis, der, von jüdischer Abkunft, von der Kabbalah den Weg zum Christenthum gefunden hatte, mehrere Schriften anonym mit nicht geringer Wirkung an das Licht hatte treten lassen, ergab er sich eifrig — schon in die vierziger Jahre eingerückt — dem Studium der Deutschen Sprache, um die Werke J. Böhme's, die er nicht lange vorher in der englischen Uebersetzung von Law kennen gelernt hatte, in der Ursprache studiren zu können. Später übersetzte er die Schriften Böhme's in die französische Sprache. In der Hingabe und Verehrung Böhme's bewahrte er doch seine Eigenthümlichkeit, und sowohl der Reichthum der ihm eigenen originellen Gedanken, so wie seine die der meisten Theosophen übertreffende, meist geschmackvolle Darstellungsart sichert ihm den Namen eines hervorragenden Schriftstellers, und so viel ich urtheilen kann, den des grössten Theosophen der Franzosen. *) Seine zarte, sanftmüthige, fast weibliche Natur war mit einer seltenen Herzensgüte gepaart und seine edle, sittliche, tiefreligiöse Lebensführung lässt ihn als einen der reinsten Menschen erscheinen, die je der Erkenntniss des Göttlichen nachtrachteten.

---

*) Chateaubriand, Madame de Staël, Maistre, Cousin, Moreau, Caro, Sainte-Beuve, Matter etc. räumen Saint-Martin einen hohen Rang unter den französischen Schriftstellern des achtzehnten Jahrhunderts ein. Vergl. Matter: Saint-Martin, p. 281, 323.

Er ist daher ungleich mehr als ein Concipist und Secretär fremder Jdeen, und wenn er auch nicht eigentlich neue Bahnen gebrochen hat, so blitzen und funkeln doch seine Schriften von eigenen und eigenthümlichen Gedankenstrahlen, von denen ein guter Theil dem Inhalte nach von unvergänglichem Werthe ist. *)

Anderes, wie z. B. sein Roman *le Crocodile* ist mehr sonderbar als gefährlich, eine nicht eben gelungene übertreibende Nachahmung Rabelais', die doch wohl origineller, wenigstens nicht negativ und untergrabend ist, wie es die Nachtwachen Bonaventura's sind. **) Anderes ist so schwer erfassbar, wie ein Theil der Schrift *Des erreurs et de la vérité*, dass kaum ein anderes Urtheil darüber möglich ist, als dass es die Kritik verurtheilen muss, weil nicht leicht Jemand daraus klug werden kann; wieder Anderes nicht eben philosophisch, sondern rhetorisch-emphatisch und im Prophetenton, wenngleich gedankentief und gedankenreich geschrieben. Der Hauptstamm seiner Schriften ist aber tiefsinnig und geistvoll, eine Fundgrube sinnvoller Betrachtungen, leuchtender Gedanken und entwickelungsfähiger Gedankenkeime. Eine bilderreiche Sprache überwuchert allerdings meist die begriffliche Begründung und der substantielle Gehalt überwiegt bei Weitem im Verhältniss zu dem, was von eigentlich wissenschaftlicher Form angetroffen wird. Tiefe des Gefühls und Schwung der Einbildungskraft vergesellschaften sich mit gottbegeistertem Vernunftsinn und Alles und Jedes erscheint unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt. Kräftige Naturen mögen dem weichen, zartfühlenden, bilderreichen St. Martin antipathisch sein, es ist aber ein Uebermass von Ungerechtigkeit, ihn corrupt, leichenhaft, mumienhaft, abgestorben finden zu wollen, bei ihm von gewürztem Wein für abgestumpften Geschmack, von Hexenküche und Höllengebräu zu sprechen. ***) Der Ursprung dieser ausgesuchten Invectiven ist in dem Groll und Grimm gegen Baader zu suchen, der zur Zeit des

---

*) Vergl. Saint-Martin . . . *sa vie et ses écrits etc. par Matter, Paris, Didier 1862*, Baader's Sämmtl. Werke, XII. Bd., und Baron Friedrich v. Osten-Sacken's Einleitung.

**) Die von mir in besonderem Abdruck herausgegebenen Dichtungen St. Martin's zeigen einen durchaus edlen Geist und Charakter. Vergl. *Poësies par L. Cl. de Saint-Martin, nommé le philosophe inconnu, 1860* (jetzt bei Stuber in Würzburg), und deren Uebersetzung: Saint-Martin's Dichtungen. Uebersetzt und erläutert von Friedrich Beck. Mit einer Beigabe verwandten Inhalts. München, Fleischmann. 1863. — Frohschammer's Athenäum Bd. III. 136—141.

***) Die Schriften Saint-Martin's waren und sind wohl noch am meisten in theologischen Kreisen und in der Aristokratie der europäischen Länder verbreitet und gewiss gerade in den achtungswerthesten Schichten der genannten Gesellschaftsklassen. Wenn ausserdem die Schriften Saint-Martin's in geheimen

Entwurfs oder doch der Zurichtung der Philosophie der Offenbarung zu den Münchener Vorträgen Schelling's seinen Höhepunkt erreicht hatte. Baader war früh mit den Schriften St. Martin's bekannt geworden und hatte sie immer hoch gehalten. Ueber Manches, was ihm darin dunkel schien, mochte er nicht absprechen und hoffte mit der Zeit mehr Licht zu erhalten; über Anderes, das ihn gar nicht befriedigen mochte, ging er nach seiner Art hinweg, das Gute überall aufnehmend, wo er es fand, unbeirrt davon, ob es in der Umgebung von minder Trefflichem, von Irrthümlichem oder auch selbst evident Verkehrtem vorkam. Der ungläubigste wie der gläubigste Schriftsteller, der Skeptiker, der Materialist, der Naturalist, der Pantheist, der Rationalist, der Idealist, der Orthodoxe, der Pietist wie der verrufenste Mystiker wurden von ihm beachtet und wo er immer ein Goldkorn fand, da zog er es hervor und gab ihm die Ehre, unbekümmert darum, was der Urheber sonst Gutes oder Verkehrtes, Sinnvolles oder Tolles gelehrt haben mochte. Wo er sich aber einmal veranlasst fand, von seinen Ueberzeugungen Abweichendes zu bekämpfen, da geschah es in der Regel mit schlagender, treffender Kürze, mit einer blitzartigen Beleuchtung und mit Eröffnung von Perspectiven der überraschendsten Art. *) Achtete er auch originelle Versuche der mehr reflexiven Philosophie, der Philosophie systematische Gestaltung zu geben, so glaubte er doch in denselben eine Künstlichkeit gefunden zu haben, welche auf Kosten der Tiefe mehr Scheinklarheit als wirkliche Wissenschaft gewähre. Er stieg daher mit Vorliebe hinab in die Schachten der Theosophen, die auch sonst Mystiker genannt zu werden pflegen, und suchte da das reine Metall der tieferen Erkenntniss von den Schlacken zu reinigen und zu Tage zu schürfen. Mehr auf den substantiellen Gehalt als auf die Form achtend glaubte er in den Schriften der deutschen Theosophen die Lebenskeime aller tieferen Erkenntniss enthalten und wollte die in ihnen verborgenen Schätze gehoben wissen, um die Reflexionsphilosophie mit tieferem Inhalt zu erfüllen.

Wie er die Theosophen ihres tieferen Gehaltes wegen an Werth über die reflexiven Philosophen stellte, so war auch leicht erkennbar, dass ihm, wenn er es auch nicht mit dürren Worten sagte, Saint-Martin höher stund als Schelling. **) Der frühere Schel-

---

Gesellschaften eine Zeit lang eine Rolle gespielt haben mögen, so dürften doch die Mitglieder derselben zu den besseren Gesellschaftsklassen gezählt haben.

*) In der Hauptsache räumt dies auch Deutinger ein in seiner Schrift: Das Princip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft. S. 341.

**) Ich erinnere mich bestimmt mündlicher Aeusserungen Baader's, die es auf die entschiedenste Weise ausdrückten. Zu jener Zeit stellte er auch

ling hatte seinen obersten Principien nach — so verdienstvoll in zweiter Linie stehende Untersuchungen und Constructionen waren — ohnehin keinen Anspruch, der religiösen Tiefe St. Martin's gleich gestellt zu werden. Der spätere Schelling näherte sich den Grundlehren Saint-Martin, mehr als er selber inne werden mochte, ohne doch den letzten Schritt zu ihnen hin zu vollbringen und ohne sich von Auswüchsen zu befreien, die wie die Satanologie, die Steigerung der drei ewigen Potenzen und Gestalten Gottes in der Schöpfung zu sich ausschliessenden, zeitlichen Geschicken unterworfenen Persönlichkeiten und andere titanische Kühnheiten in grosser Verwandtschaft mit den Gnostikern stehen, aber von den Theosophen entschieden verworfen werden.*) Baader hatte sich in seinen zwischen den Jahren 1816—1824 erschienenen Schriften mehrfach ausdrücklich gegen Schelling'sche Lehren entschieden ausgesprochen, wogegen Schelling nicht direct aufzutreten wagte. Er konnte viel sicherer einen Stoss gegen Baader's Lehrwirksamkeit an der Hochschule zu München führen, wenn er ihn direct nicht angriff, sondern Saint-Martin vorschob, auf diesen die grellsten Vorwürfe häufte und ohne Namensnennung nur errathen liess, auf wen sie zurückfallen sollten. Zur Erleichterung des Verständnisses machte er ohne Namensnennung den Gemeinten noch kenntlicher durch Verwahrung gegen eine Rüge, die Baader in seiner Schrift: Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit (1824), gegen eine von Schelling stammende Lehre Hegel's ausgesprochen hatte. Im Tone des ungerechtest Tiefgekränkten rief Schelling in einer Vorlesung, der ich beiwohnte, aus: „Was soll man zu solchen Anklagen sagen?“ Und doch hatte Baader mit jener Rüge vollkommen Recht. Schelling konnte die von Baader gerügte Ansicht nicht aufrecht halten und stellte später eine mit jener Baader's identische oder doch zum Verwechseln nahestehende Ansicht auf. Baader's Rüge in der bemerkten Schrift ist zu wichtig und richtig, um sie hier zu übergehen. Sie lautet: „Eben so wenig wird das Problem (der Erklärung des Materiellen) durch jene Vorstellung der Naturphilosophie gelöset, der gemäss die materielle Natur selbst der Abfall der Idee von sich sein soll (nicht durch einen solchen Abfall veranlasst), weil sie schon in ihrer Aeusserlichkeit die Bestimmung der Unangemessenheit mit sich (warum nicht der positiven Wider-

---

Hegel höher als Schelling. Die Religionsphilosophie Hegel's rief ihn freilich auch gegen diesen in die Schranken.

*) Vergl. *Saint-Martin par Matter, p. 177.* Ist Manches bei Saint-Martin auszuscheiden, so ist dies wohl noch mehr bei Schelling der Fall.

setzlichkeit?) haben soll! (Siehe Hegel's Encyclopädie S. 228). — Woraus folgen würde, dass Gott die Aeusserung oder Offenbarung seiner selbst ewig misslänge und dem tantalischen Streben eines Künstlers, mit nur untauglichem, schlechtem Stoffe zu bilden, ewig unterläge!"

Baader war hier vollkommen im Rechte, und nur die Unwissenheit konnte sich von Schelling's Verwahren blenden lassen. Dass Schelling jene corrupte Vorstellung vom Abfall der Idee von sich selbst noch aufrecht halte, hatte Baader nicht behauptet, aber ein ausdrücklicher Widerruf Schelling's war nicht zu Tage getreten.

Zuletzt haben wir noch die Frage zu beantworten: Hat Schelling J. Böhme verstanden, und wie hat er seine Lehre gedeutet? Suchen wir das Wenige aus den Werken Schellings zusammen, was hierüber Aufschluss geben kann, so besteht es in Folgendem:

Gott ist Böhme die unmittelbare Substanz der Welt; ein freies Verhältniss Gottes zur Welt, eine freie Schöpfung will er zwar, aber er kann sie nicht herausbringen. Er stellt Gott nur in substantieller Bewegung dar. Gott handelt nicht, er bewegt sich nur. Nach Böhme bemüht sich Gott um sein eigenes Sein, er gibt sich ein Sein, er gebärt sich in ein Sein. Seine Lehre ist eine eigentliche Theogonie (Schelling's Werke II, 3, 125). Böhme's Schöpfungslehre ist Emanationslehre, Lehre des Werdens der Dinge aus Gott (Schelling's Werke X, 185).

Dieses äusserst Wenige ist Alles, was Schelling als Lehre Böhme's vorträgt. Von dem schwellenden Reichthum der Ideen und Gedanken Böhme's hat er uns nichts zu sagen, als diese dürftigen Sätze. In seine Tiefen steigt er nicht hinab, und er macht nicht den geringsten Versuch, die Schwierigkeiten seiner reichen Entwickelungen zu überwinden und mit eindringendem Geistesblick zu erhellen. Das Vorgetragene ist fast nichts gegen die überaus reichen tiefsinnigen und genialen Aufschlüsse, die uns Baader über Böhme's Lehre gegeben hat.*) Baader hat es sich nicht damit leicht gemacht, in hochfahrendem Dünkel Böhme für einen Rückfall in das mythologische Bewusstsein zu erklären und ihn als einem blindwirkenden Process unfrei unterworfen vorzustellen, sondern er anerkannte ihn als einen denkenden und tiefdenkenden Philosophen von mächtiger genialer Intuitionskraft, welchem die gelehrte Bildung fehlte, um auch in der Darstellung das für seine Zeit mögliche Volkommene zu leisten, und der in Einigem den Einflüssen seiner Confession und dem Geschmack oder Ungeschmack seiner Zeit und Umgebung sich nicht entziehen konnte, aber trotzdem

*) Sie ziehen sich fast durch alle Bände der Baader'schen Werke.

auch in seiner Weise der Darstellung oft bewunderungswürdig ist, und nicht selten dem speculativsten Ausdruck sich nähert, wenn er auch in manchen Partieen seiner Schriften dem Ausleger die schwersten, nicht immer zu besiegenden Hindernisse entgegenstellt. Ueberhaupt ist Böhme keinerlei Rückfall in überwundene Bildungsstufen, sondern ein vorwärts blickender Seher, ein Verkündiger eines kommenden Tages tieferer Erkenntniss, der Aufgang der Morgenröthe eines Welttages höherer Wissenschaft. *)

Aus den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit ist direct nichts Sicheres über Schelling's Auffassung der Lehre Böhme's zu entnehmen, weil er dort zwar, ohne ihn zu nennen, Böhme's Ideen zu seinen Constructionen benutzt, aber doch nur in der Umbildung, die er ihnen gegeben hat. Es ist nicht erlaubt, anzunehmen, dass Schelling die dort von ihm entwickelte Lehre genau für die Lehre Böhme's gehalten habe, vielmehr hat Schelling sicher geglaubt, Böhme's Lehre verbessert, überflügelt und erst in ächt philosophische Gedanken umgewandelt zu haben. So viel ersieht man aus dieser berühmten Schrift mit aller Sicherheit, dass Schelling Böhme's Lehre niemals für gemeinen Pantheismus hielt, sondern für einen höhern Pantheismus, der die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der geistigen Wesen festhielt und eben darum in seinem Wesen der ächte Theismus sei. Auch seine Lehre von der Geburt des Lichtes und der Finsterniss, von der allmälichen Ueberwindung der in die Endlichkeit übergegangenen ewigen Natur durch den ewigen göttlichen Geist glaubte er wohl von Böhme in dunklen Zügen angedeutet gefunden zu haben. Ueberhaupt sind alle Hauptgedanken dieser Schrift aus Anregungen und Einwirkungen Böhme'scher Ideen hervorgegangen, aber die besondere Fassung ist Schelling eigenthümlich und er hätte sie sicher nicht als eine blosse, nur philosophischer entwickelte Reproduction der Lehre Böhme's gelten lassen.

Es ist nun zum Verwundern, dass Schelling Böhme für einen Rückfall in den von ihm statuirten theogonischen Process erklärt und gleichwohl nicht besorgt, selber in den theogonischen Process zurückzufallen, wenn er die Hauptgedanken Böhme's, so wie er sie versteht, sich aneignet und nur ein wenig modificirt. Wie aber, wenn er Böhme in seiner wahren Tiefe gar nicht einmal verstanden hätte? Es wird unglaublich erscheinen, wenn ich wage, dieses beweisen zu wollen. Und doch brauche ich es gar nicht erst zu erweisen. Baader

---

**) Dies hat auch Peip in seinem bemerkenswerthen Werke über J. Böhme anerkannt.

hat es längst erwiesen. Allein ich will die Beweise Baader's, die in seinen Werken sehr zerstreut umherliegen, zunächst zur Seite lassen und den Beweis aus den Quellen selber führen.

Den Standpunkt, welchen Böhme in der Aurora (Morgenröthe im Aufgang), der frühesten seiner Schriften, eingenommen hat, behauptete er in allen späteren Schriften. Hier aber spricht er bereits die Dreipersönlichkeit Gottes aus, die Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Unzertrennbarkeit oder Untheilbarkeit desselben. Implicite hat er hier bereits die Emanationslehre zurückgewiesen. Die ewige Natur in Gott gehört zum Wesen Gottes selber und in ihrer siebengestaltigen Entfaltung umfasst sie die unendlichen Kräfte Gottes, welche *actu* von Ewigkeit dem göttlichen Geiste unterworfen sind. Die Kräfte Gottes sind geistig und alles ist in Gott Geist. Der naturgewaltige Gott ist der seiner Kräfte mächtige Gott. Indem er ewig seine Natur sich unterwirft, erhöht er sich als Geist und Herr seiner Kräfte. Dieser Unterwerfungsprocess ist kein zeitlicher, sondern ein ewiger. Gott ringt sich nicht erst zeitlich aus seiner Natur hervor, sondern er ist schon ewig Alles, was er sein kann, aber er ist es durch sein ewiges Wirken, welches keinen zeitlichen Anfang und kein zeitliches Ende hat.

Ewig schaut der dreipersönliche Gott in seiner Weisheit das Urbild der Welt, die Möglichkeit der von ihm erschaffbaren Welt im Ganzen und in allen ihren individuellen Bestimmtheiten und Wesen. Das Erschauen der möglichen Welt, des Urbildes der Welt, ist von seiner ewigen Vollkommenheit unzertrennlich. Aber das ewig von ihm unzertrennliche Urbild der Welt ist nicht *eo ipso* die wirkliche Welt. Die Verwirklichung der möglichen Welt ist bedingt von Gottes freiem Wollen und Entschliessen. Den Beweggrund zur Schöpfung können wir, so weit die uns mögliche Einsicht reicht, nur in der Liebe Gottes suchen. Weil die Schöpfung nicht zur Wesensvollendung Gottes gehört, widrigenfalls sie ewig sein müsste, darum ist nur Gott ewig und die Schöpfung nicht. Die Schöpfung hat Anfang, Gott kat keinen Anfang. Die Schöpfung ist nicht Gestaltung einer ausser Gott ewig vorhandenen Materie, sondern Gott ist sich selbst genug zur Schöpfung. Alles ist aus Gottes Kräften hervorgebracht, aber ohne Zertheilung seines Wesens, ohne Minderung und ohne Substanz- und Kraftverlust. Die Schöpfung ist nicht Zeugung, nicht Eduction, nicht Emanation, sondern Production aus den Kräften Gottes ohne Zertheilung derselben. Alle Wesen der Welt sind nach dem Gleichniss der göttlichen Dreiheit als Dreipersönlichkeit geworden. Anders stellt sich diese nachbildliche Dreiheit dar im Ganzen der Welt als Natur, Engel und Mensch, anders

in jeder dieser Regionen und anders in jeder Abtheilung derselben und in ihren Gestaltungen und Individuen. Da Alles aus den göttlichen Kräften geworden ist, so kann man sagen, dass Gott Alles ist, obgleich er als Gott nichts von allem Geschaffenen ist, sondern der ewige, unwandelbare, überweltliche dreipersönliche, vollkommene, unendliche Geist.

Dies ist, soweit sie hieher gehört und ohne weiter in das Einzelne seiner Entwickelungen einzugehen, die Lehre Böhme's, wenn man auf den Kern sieht und diesen aus der unvollkommenen Schale heraushebt. Diese Lehre ist ideal-realistischer Theismus und keineswegs Semipantheismus. In seinen Worten kann man diesen zu finden meinen, aber in seinen Begriffen schliesst er ihn aus. Denn er lehrt nicht, dass die Weltschöpfung zur Wesensvollendung und Selbstverwirklichung Gottes gehöre, sondern Gott ist ihm in sich ewig vollendet und die Schöpfung ist ihm ein freier Willensact Gottes. Die Lehre, dass Gott Alles aus seinen göttlichen Kräften schaffe, kann der strengste Theismus nicht umgehen*), und um nicht in Semipantheismus zu fallen, dazu genügt, anzuerkennen, wie Böhme thut, dass Gott durch sein Schaffen sich nicht verändere, sich nicht zertheile, nichts von seiner Substanz und Kraft verliere, veräussere, abgebe. Wollte man in Aeusserungen, wie die, dass Gott als Schöpfer aller Dinge aus seinen Kräften Alles sei, Pantheismus finden, so müsste man auch in der heil. Schrift Pantheismus erkennen, wenn sie sagt, dass in der Vollendung der Welt Gott Alles in Allem sein werde. Entweder also dies ist nicht Pantheismus, oder wenn es Pantheismus ist, so ist dieser Pantheismus (verschieden von dem oben bezeichneten Semipantheismus) eben der wahre und ächte Theismus.

Schelling hat also Böhme nicht verstanden und ist in die wahren Tiefen Böhme's nicht eingedrungen. Nach ihm soll Böhme die freie Schöpfung nicht gelehrt haben, er aber will zu der Erkenntniss der Freiheit der Schöpfung vorgedrungen sein. Behauptet hat er die Freiheit der Schöpfung, und derselbe Böhme, dem er sie abspricht, hat ihm den Weg dazu gewiesen; denn nicht Spinoza, sondern Böhme hat ihm Gott als Geist und Persönlichkeit gezeigt. Aber wie kann man Gott Freiheit der Schöpfung zuschreiben und doch Gott in das Schicksal der von ihm geschaffenen Welt verflechten; wie kann man Gott ewige Vollkommenheit zuschreiben und ihn doch zeitlichen Schicksalen unterwerfen, ihn als persönliches Wesen

*) Der heil. Paulus hat dieselbe Schöpfungslehre bestimmt ausgesprochen.

sich erst in der Schöpfung zu drei Persönlichkeiten sich gestalten lassen, die sich unter einander ausschliessen, am Ziele der Weltgeschichte erst wieder in harmonische Einheit zusammengehen und nun erst die volle und absolute Auswirkung des ewig dreieinigen und in der Zeit dreipersönlich gewordenen Gottes darstellen? Ist Gott ewig vollkommen, so kann er nicht einer zeitlichen Entwicklung sich unterwerfen, und ist Gott einer zeitlichen Entwickelung unterworfen und wird er erst am Ende der Weltgeschichte Alles, was er sein kann, so ist er nicht ewig absolut vollkommen. Mit Unrecht glaubte Schelling die Keime dieser Gedanken bei Böhme angetroffen zu haben. Böhme ist erhaben über diese Verirrungen Schelling's. Gleichwie Baader ebenfalls frei von diesen Verirrungen ist, so ragt sein Verständniss der Lehre Böhme's himmelhoch über die Auffassung Schelling's hinaus.

II.

Und nun sehe man sich in den Werken über Geschichte der Philosophie danach um, welche Berichte man über Baader's Lehren und über dieses Philosophen Stellung zu seinen philosophirenden Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern gegeben hat. In der gesammten Geschichte der Philosophie ist mir kein Beispiel einer ärgeren Misshandlung bekannt. Doch muss ich gleich hier hervorheben, dass dieser Vorwurf nicht alle Geschichtschreiber der Philosophie trifft, insbesondere nicht Sengler und Erdmann (in seiner späteren Darstellung), und dass er gegen diejenigen, die er trifft, bei Weitem die Mehrzahl, in sehr verschiedenem Maasse Anwendung findet. C. Ph. Fischer werde ich erst am Schlusse in Betracht ziehen, da er sich über Baader in einer besonderen Schrift und nicht in einem Werke über Geschichte der Philosophie ausgesprochen hat.

Ich muss in diesen Erörterungen einen wesentlichen Unterschied machen zwischen den Schriften und Werken, welche vor, und jenen, welche nach dem Jahre 1850 erschienen sind. In diesem Jahre war von mir die zweite Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's an das Licht gestellt worden mit einer umfänglichen Vorrede, in welcher ich das wahre Verhältniss Baader's zu Hegel und Schelling aus den Quellen in so einschneidender Weise darlegte, dass bis heute nicht einmal ein Widerspruch dagegen laut geworden ist, geschweige dass eine Widerlegung versucht worden wäre. Während sie wenigstens innerhalb der Baader'schen Schule für die Erkenntniss des wahren Verhältnisses Baader's zu Schelling als entscheidend anerkannt worden ist, hat man sie ausserhalb derselben grösstentheils

unverantwortlich ignorirt und todt zu schweigen versucht, obgleich man sie hie und da benutzt hat.*) Die Werke über Geschichte der Philosophie, welche seit 1800—1850 erschienen sind, nennen entweder Baader gar nicht, wie der Grundriss von Tennemann (1816), die kritischen Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neueren Zeit von Windischmann (1825), die bekannten Werke von Fries (1840), von Sigwart (1844), die Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie von J. H. Fichte (2. Aufl. 1841), die Entwickelungs-Geschichte der neuesten deutschen Philosophie etc. von Michelet (1843), die Geschichte der Philosophie im Umriss von Schwegler (1848, 5. Aufl. 1863), die historische Entwickelung der speculativen Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel von Chalybäus (1837, 5. Aufl. 1860), dann die Werke von Ulrici, Wirth und Hillebrand, oder sie führen ihn als Schüler Schelling's auf, wie Ernst Reinhold (1836, 3. Aufl. 1849) oder wenn es hoch kommt als Fortbildner der Schelling'schen Naturphilosophie wie Rixner (2. Aufl. 1829), bei dem sich aber doch schon eine leise Ahnung von der Selbstständigkeit Baader's zu regen scheint, wenn er ihn einen durch Genialität und Tiefsinn ausgezeichneten Schriftsteller nennt. Noch mehr unabhängig von Schelling gekannt hat ihn Fr. Ast in der 2. Auflage seines Grundrisses der Philosophie (1825), indem er ihn zu den ausgezeichneten Denkern rechnet, „die theils eigenthümlichen Ansichten folgen, theils zur Erweckung und Belebung des freien Forschungsgeistes überhaupt und zur Verbreitung höherer Ansichten mitwirken.“ Wenn er aber in dieser Gruppe neben Baader, den er voranstellt, Görres, Krause, Schubert, Solger, Windischmann nennt, so schützt er Baader nicht hinlänglich vor der Einrechnung in die Schelling'sche Schule.

Unter den genannten Philosophen hatte jedoch J. H. Fichte in seiner Vorschule der Theologie (1826) S. 47—48, und noch mehr in seiner Schrift: Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie (1832) S. 106, 130 ff., 142 ff. Baader als selbstständigen Denker so hoch gestellt und so prägnant hervorgehoben, dass es schon von da an unverantwortlich genannt werden muss, wenn deutsche Philosophen fortfuhren, es einander nachzuschreiben, dass Baader der Schelling'schen Schule zuzuzählen sei.**) Zu diesen

*) Fr. Baader's kleine Schriften, zweite bedeutend vermehrte Ausgabe. Leipzig, Bethmann, 1850 und besonderer Abdruck der Vorrede dieser Schrift unter dem Titel: Fr. v. Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling von Prof. Dr. Fr. Hoffmann. Leipzig 1850.

**) Hatte doch J. H. Fichte (S. 130) ausdrücklich hervorgehoben, dass

Nachbetern und Nachschreibern, welche die Mühe des Quellenstudiums scheuten, gesellte sich Sengler nicht, der in dem zweiten Theile seiner Schrift: Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie etc. (1837), sich das Verdienst erwarb, eine eingehendere Darstellung der Philosophie Baader's, die er als Theosophie bezeichnete, entworfen zu haben. Sengler erkannte die Unabhängigkeit Baader's von Schelling so bestimmt, dass es ihm offenbar überflüssig schien, diese noch erst zu beweisen, was ihm nicht schwer gewesen sein würde. Aber auch diese Darstellung Sengler's, welcher keinerlei Unrichtigkeit Schuld zu geben ist, fand wie jene kürzere J. H. Fichte's weit weniger Beachtung, als sie verdient hätte.

Wenn Hegel in der Vorrede zu seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften äussert, dass es ihm nicht schwer sein würde, über das Meiste dessen, oder leicht Alles, was er (in Betreff seiner Lehren) bestreite, sich ihm zu verständigen, so ersieht man daraus wenigstens so viel, dass Hegel Baader nicht als Schellingianer taxirte, sondern als einen ebenbürtigen Forscher; denn mit einem Forscher, den er für unebenbürtig gehalten hätte, würde er sich sicher nicht verständigen zu können geglaubt haben. Wie es sich nun auch mit der Möglichkeit einer Verständigung Hegel's mit Baader verhalten haben möge, so kann doch mit Sicherheit gesagt werden, dass Hegel in keinem Falle seine Zustimmung zu der Art gegeben haben würde, wie Michelet Baader beurtheilen zu dürfen glaubte. In seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel (1837—1838) schliesst Michelet Baader in die Schelling'sche Schule ein, und zeigt schon damit, dass er Baader's Lehre von Grund aus missversteht.*) C. Biedermann gibt zwar zu, dass Baader nicht eigentlich zur Schelling'schen Schule gerechnet werden könne, meint aber doch, dass seine Ansichten mehr oder weniger mit den Schelling'schen übereinkommen.**) So weit wirklich eine Verwandtschaft besteht,

---

man „mit Unrecht Baader den Anhängern der Naturphilosophie beizuzählen pflege." „Er ist," sagt Fichte richtig, „seit Kant neben den wechselnden Systemen eigentlich unverändert seines Weges gegangen, doch nicht ohne aus jedem sich Eigenthümliches anzueignen und gleichsam versuchsweise in ihre Form- und Begriffssprache sich hineinzubilden etc." War es erlaubt, muss ich fragen, diese bestimmte und prägnante Behauptung eines ausgezeichneten Forschers, wie Unzählige und sogar Ueberweg bis zur heutigen Stunde gethan haben, zu ignoriren?

*) Vergl. Baader, Werke II., 527. Anmerkung.

**) Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit etc. von Dr. C. Biedermann. (1842.) II, 236.

würde Biedermann richtiger gesagt haben, dass die Schelling'schen Ansichten mehr oder weniger mit den Baader'schen übereinkommen, wiewohl sie sich genau genommen theilweise nur annähern und gerade in den Hauptfragen nichts weniger als zusammenstimmen. Doch sagt Biedermann richtig: „Franz Baader hat seine philosophische Bildung unabhängig von den modernen Systemen, ja sogar im offnen Widerspruch mit der Mehrzahl derselben vollbracht; er ist der Wiedererwecker der mittelalterlichen Theosophie und namentlich der tiefsinnigen Lehren Jak. Böhme's in Deutschland gewesen, wie es zu derselben Zeit in Frankreich St. Martin war, mit welchem Letzteren auch Baader auf's Innigste sympathisirt." St. Martin war übrigens fast 20 Jahre älter (geb. 1743) als Baader (geb. 1765), und als St. Martin starb (1803), hatte Baader noch wenig von seinen Schriften an das Licht treten lassen. Noch bestimmter als Biedermann hatte Kapp die Unabhängigkeit Baader's von Schelling erkannt und ausgesprochen, war aber wenig beachtet worden. *)

Nach dem Erscheinen meiner Vorrede zu den Kleinen Schriften Baader's im Jahre 1850 und vollends nach der Vollendung der Gesammtausgabe der Werke Baader's im Jahre 1860 hätte billigerweise das unwissende Gerede von dem Schellingianismus Baader's völlig ein Ende haben sollen. Allein wiewohl Manche von da an von ihrer falschen vorgefassten Meinung zurückkamen, so fuhren doch Andere bis zum heutigen Tage fort, den alten Irrthum zu wiederholen. Selbst Uschold, der seinen Grundriss der Geschichte der Philosophie (1852) mit der Lehre Baader's schliesst, die er zwar kurz, aber nicht unrichtig darstellt und offenbar den Lehren Schelling's vorzieht, führt Baader neben Eschenmayer, Görres, Schubert, Steffens, Wagner und Windischmann unter den Mitforschern Schelling's auf und räumt nur ein, dass Baader die Speculation Schelling's in anderer Weise als die engeren Anhänger Schelling's benutzt habe und zu anderen Resultaten gelangt sei. Dass Baader's Principien schon vor dem Auftreten Schelling's fest standen und durch dieses nicht geändert wurden, weiss er nicht und kennt auch nicht den Einfluss, welchen Baader auf den Uebergang Schelling's von der früheren Gestalt seiner Philosophie auf die spätere gehabt hat. Fortlage in seiner Genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant (1852) S. 248 deutet zwar kurz die Unabhängigkeit Baader's von

*) Friedrich W. Jos. v. Schelling: Ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter. (1843.) S. 241.

Schelling und Hegel an, setzt ihn aber dafür in ein näheres Verhältniss zur Fichte'schen Wissenschaftslehre, als den nachweisbaren Thatsachen entsprechend zugegeben werden kann. Baader führte vielmehr gleich bei dem Hervortreten J. H. Fichte's dessen Lehre über ihren beschränkten Horizont hinaus zu der Wahrheit des ideal-realistischen Theismus. Noack lässt in seiner Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht (1853) S. 325 Baader auf dem Standpunkt der Schelling'schen positiven Philosophie der Offenbarung als Erneuerer des Böhme'schen Pantheismus der Transscendenz sich bewegen und wusste also wenigstens damals noch nicht, dass nicht Baader Schelling, sondern Schelling Baader sich genähert hatte, ohne dass doch Schelling den Semipantheismus überschritten hätte, den Baader nicht bloss nicht theilte, sondern entschieden bekämpfte. Bei Weitem grössere Beachtung verdient Erdmann, der im dritten Bande seines Versuchs einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie (1853) eine umfassendere Darstellung der Lehre Baader's gegeben hat. Im Allgemeinen ist die auf die Darstellung verwendete Sorgfalt sehr zu rühmen. Aber im Einzelnen leidet sie an einigen (doch nur wenigen) Mängeln. Wichtig ist das Zugeständniss Erdmann's, dass Baader nicht durch den Pantheismus hindurch, sondern unmittelbar zu einer religiösen Philosophie gelangt sei (S. 584), dass es den Freunden Baader's nicht zu verdenken sei, wenn sie nicht wollten, dass er als Schüler Schelling's in der Naturphilosophie (in der Geistesphilosophie, füge ich hinzu, ohnehin nicht) angeführt werde, sondern behaupten, dass er zugleich sein Lehrer gewesen (S. 585). Bemerkenswerth ist auch die Aeusserung Erdmann's (S. 585): „Das bis dahin (ich ergänze: bis zum Jahre 1806) nur literarische Verhältniss, in welchem Baader zu Schelling stand, ward, als dieser nach Bayern, namentlich als er nach München zog, ein persönlich intimes. Dass hierbei der zehn Jahre ältere, dabei bis an sein spätestes Alter mit seinen Ideen nicht haushaltende, sondern im sprudelnden Gespräche sie mittheilende Baader nicht bloss die empfangende Rolle übernahm, lag in der Natur der Sache. Vielmehr ist er es besonders gewesen, welcher Schelling schon früh von Spinoza abzulenken und auf Jakob Böhme hinzuweisen suchte, und seine Schriften waren es vorzüglich, durch welche Schelling zu dem Studium Böhme's hindurchging. In seiner veränderten Lehre zeigt sich Schelling mehr als Baaderianer, als Baader sich je als Anhänger des Identitätssystems gezeigt hatte. Daher geschieht es auch, dass wenn Baader seine Uebereinstimmung mit Schelling's Lehren ausspricht, er sich besonders

an die Abhandlung über die Freiheit und das Denkmal Jacobi's hält. *) Dass meine damaligen Klagen über die Unterdrückung und Vernachlässigung der Leistungen Baader's gegründet seien, erkannte Erdmann auch dadurch an, dass er S. 587 ff. sagte: „Wenn die vielen Schriften Baader's erst in einer Gesammtausgabe vorliegen, wird wohl auch die Zeit kommen, wo das Unrecht, welches bis jetzt Baader gethan wurde, gutgemacht wird." **) Nicht weniger räumt Erdmann ein, dass Baader den Principien nach das gesammte Gebiet der Philosophie umfasst habe. Dies drückt Erdmann witzig damit aus, dass er sagt, wenn Baader's Denken sich auch in Rösselsprüngen bewege, so berühre er doch das ganze Schachbrett des Wissens. Man sieht aus diesen Einräumungen, dass Erdmann meine Vorrede zu Baader's Kleinen Schriften gelesen und in allen Hauptsachen, so weit sie nicht Hegel betrafen, richtig gefunden hatte. Ich wäre ihm daher sehr dankbar gewesen, wenn er in seinem Werke meiner Vorrede zu den Kleinen Schriften Baader's ausdrücklich gedacht hätte, was er wohl für überflüssig halten mochte, weil er die Schrift, wozu sie gehörte, nicht unerwähnt gelassen hatte. (S. 546.) Die Nichterwähnung meiner Vorrede hatte indess zur Folge, dass sie, obgleich sie zugleich in besonderem Abdruck erschienen war, lange genug ignorirt blieb. Meine Differenz in Betreff der Auffassung einiger Baader'scher Lehren von Erdmann's Darstellung nahm ich Gelegenheit zur Sprache zu bringen in meiner Entgegnung auf die Ausstellungen des Herrn Prof. Erdmann in seiner Anzeige der sämmtlichen Werke Baader's im 29. Bande der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Hauptsächlich konnte ich nicht einräumen, dass Oken und Baader als Ertreme zu bezeichnen seien, deren Mitte und Ausgleichung Hegel sei, während mir viel eher Oken und Hegel als Extreme erscheinen, deren höhere Mitte und Ausgleichung Baader ist. Denn beziehungsweise (nicht absolut) vertritt Oken den Realismus, Hegel den Idealismus, Baader aber vertritt auf die entschiedenste Weise den Ideal-Realismus. Wenn Erdmann neuerlich in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie (1866 II., 565) jene ihm bestrittene Auffassung nicht aufgeben zu können erklärt, so darf er sicher sein, dass die gesammte Baader'sche Schule, und nicht bloss sie, ihm ein *non possumus* entgegenhalten wird. Abgesehen von dieser schwerwiegenden Differenz ist

*) Im Grunde stimmte da Baader den Lehren Schelling's zu, die der Letztere von ihm angenommen hatte.

**) Allerdings hat diese Zeit seit 1860 begonnen, und die Anerkennung der Wirksamkeit Baader's ist seitdem in stetem Wachsen begriffen.

der neuen kürzeren Darstellung der Lehre Baader's in dem bemerkten Grundriss alle Anerkennung zu zollen und ich lege nicht wenig Gewicht darauf, dass Erdmann (S. 565) erklärt, dass seine Hochachtung vor Baader seit seiner früheren Darstellung noch gestiegen sei.

In anderer Weise hat M. Deutinger in seiner Schrift: Das Princip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft (1857), die Lehre Baader's darzustellen und zu beurtheilen versucht. Auf das Verhältniss Baader's zu Schelling geht Deutinger gar nicht ein. Von meinen Nachweisungen nimmt er gar keine Notiz, obgleich er sicher Kenntniss von ihnen gehabt hat. Er thut, als ob gar kein Bedürfniss vorhanden sei, der wissenschaftlichen Welt zu beweisen, dass Baader niemals Schellingianer gewesen sei, obgleich ihm nicht unbekannt sein konnte, dass der Schellingianismus Baader's in einer Unzahl von Schriften behauptet wurde. Mag er nun erst durch meine Nachweisungen die richtige Einsicht erlangt oder sie schon vorher besessen haben, jedenfalls tritt er mit meinen bezüglichen Nachweisungen nicht in Widerspruch. Ihm gilt Baader als der erfindungsreichste aller deutschen Philosophen, von dem mehr als von allen anderen zu lernen sei. Er rühmt von ihm: „Die individuelle Beweglichkeit seines Geistes gibt ihm eine grössere Macht der Darstellung und ein reicheres Maass der Entwickelung seiner Gedanken, als wir bei Jakob Böhme finden; durch seine mystisch-allgemeine Haltung und Tiefe gewinnt er einen spekulativ bedeutsameren Inhalt, als Hamann. Indem er von dem Einem den tiefsinnigen Blick auf den allgemeinen Zusammenhang der Dinge, von dem Andern die Lebendigkeit des persönlichen Auffassens sich aneignete (?), ist er dadurch Beiden in gewisser Beziehung überlegen, übertrifft Böhme an Lebendigkeit und Reichthum der mittelbaren Darstellung des Mysteriums der inneren Anschauung, und Hamann an objektiv durchgebildeter Uebereinstimmung der Gedanken.“ Noch bemerkenswerther, wenn auch nicht ganz und durchaus zu unterschreiben, ist die folgende Aeusserung Deutinger's über Baader: „Indem ... Baader zunächst gegen die ungenügenden Resultate der neueren Philosophie den Kampf aufnahm, erhielt seine ganze Darstellungsweise nach aussen hin eine vorherrschend fragmentarische Gestalt. Nach allen Seiten hin den Streit aufnehmend, beginnt er einen Kampf, der immer wieder von Neuem anfängt, sobald irgend ein Gegner aus dem Sattel gehoben ist. Es ist keine Schlacht, sondern ein Handgemenge, in welchem er stets mit überlegener Stärke jeden einzelnen Gegner zu Boden schlägt. Er ist ein unüberwindlicher, ritterlicher

Kämpe im Einzelkampf, aber kein Feldherr, der ein ganzes Heer in den Streit zu führen versteht. Darum ist es schwer, ihm überall in seinen Angriffen zu folgen, weil er überall nicht im ruhigen Fortgang seine Gedanken entfaltet, sondern in Sprüngen nach allen Seiten sich wendet und bald da, bald dort seine Argumente aufgreift. In kurzen Erörterungen zieht er alle Gebiete des Wissens auf Einen Punkt zusammen; Physik, Ethik, Religions- und Societätsphilosophie, die verschiedensten Seiten des Lebens berühren sich bei ihm an einem Punkte, und eben darum wird es ihm leicht, von jedem Punkte aus in die entgegengesetzten Gebiete überzuspringen und aus allen Reichen des Lebens und Wissens Belege für seine Behauptungen zu ziehen und diese wie die Radien eines Brennglases auf einen Mittelpunkt mit allem Nachdrucke schlagender Uebereinstimmung zu sammeln. Darin liegt die Stärke seiner Darstellung, dass er das verschiedenartig Scheinende auf Einen Punkt zu concentriren und an diesem Punkte eine solche Lichtstärke zu erzielen weiss, dass wir überrascht von den scharfen, treffenden und neuen Schlaglichtern ihn beistimmen. Die kühnsten Gegensätze dienen ihm gerade am besten, um das in der Mitte liegende Centrum recht schlagend zu bezeichnen. In dieser Kraft der Vergleichung liegt die innere Stärke seiner Argumente, aber auch der Grund der äusseren Formlosigkeit der Darstellung. Prinzipiell ist sich Baader der herrschenden Einheit, aus welcher er seine Lichter hervorbrechen lässt, sehr wohl bewusst; aber er vermag es nicht, von einem bestimmten Punkte aus im ruhigen Fortschritt uns bis zu einem Mittelpunkte fortzuleiten. Seine Lichter sind stets Reflexe, die erst durch die Beleuchtung des Widersprechenden sichtbar werden. Alle seine positiven Gedanken entwickelt er aus dem Widerspruche gegen falsche oder unzureichende Resultate der Wissenschaft. Am Gegensatz wird er des positiven Gehaltes sich bewusst. Alle seine Einfälle sind unzertrennlich von seinen Ausfällen gegen Andere. Von allen seinen Ausfällen aber kehrt er stets mit reicher Beute zurück, nur dass er diese Beute nicht Anderen abzunehmen braucht, sondern von solchen Gelegenheiten Veranlassung nimmt, die verborgenen Schätze seines eigenen Geistes ans Licht treten zu lassen. Er bedarf des äusseren Anstosses, um Funken zu geben und zu leuchten. Seine Philosophie ist darum weit davon entfernt, eine wissenschaftliche Gestalt, einen äusserlich vermittelten Zusammenhang zu haben. Seine Gedanken zu ordnen, sie zu begründen und zu beweisen, dazu nahm er sich selten Zeit. Darum muss man das einheitliche Prinzip erst aus den zerstreuten Aeusserungen zusammensuchen. Er fängt unmittelbar beim höchsten Prinzipe, bei der

obersten Voraussetzung aller lebendigen Erkenntniss an und baut von der Spitze nach unten. Man muss ihm bis zu jener Spitze folgen, um von da herab das von ihm bewältigte Gebiet zu überschauen."

Dem, was in dieser Darlegung von Tadel beigemischt ist, stelle ich gegenüber, dass die Polemik Baader's ganze Systeme stürzte, indem er die Principien dieser Systeme umstiess und beim Mangel an Zeit Andern die Consequenzen zu ziehen und auf das Einzelne der gestürzten Systeme anzuwenden überlassen zu sollen glaubte, was ihm wenigstens erlaubt sein musste. Dass er ein Feldherr war, bewies er dadurch, dass er eine ziemliche Zahl von Feldherren schlug. Denn nur ein Feldherr wird Feldherren schlagen. Wenn er öfter in kurzen Erörterungen mehrere (nicht alle) Gebiete des Wissens auf Einen Punkt zusammenzog, so mochte dieses die gerühmte Wirkung einer concentrirten Lichtstärke bewirken, aber es geschah nicht in ausgeklügelter Absichtlichkeit, sondern es war ihm dies ganz natürlich, es lag tief in seiner Eigenthümlichkeit gegründet, wie er mir selber dieses einmal entgegnete, als ich ihm über die allzu grosse Gedrängtheit seiner Darstellung Vorstellungen machte. Diese Art erschwert mitunter wenigstens das Verständniss, aber es fördert die Selbstthätigkeit des Denkens im hohen Grade. Sein Eifer für die Polemik hielt gleichen Schritt mit seiner Liebe zum Gedankenaustausch mit Geistesverwandten und beides entsprang aus der ausserordentlichen Lebendigkeit seines Geistes. Diese Lebendigkeit und stets sprudelnde Productivität war zwar mit ausdauerndstem Fleisse, nicht aber mit der Geduld methodischer und systematischer Ausführung des Reichthums seiner Gedanken verbunden und seine äussere Lebenslage begünstigte die Richtung auf die systematische Darstellung seiner Ideen nicht. Denn er wurde von der bayerischen Regierung mehr als billig vernachlässigt und hintangesetzt. Wenn Deutinger den Mangel der Systematik hervorhebt, so berührt er nur von selbst Offenbares und Zugestandenes. — Im Besonderen der Darstellung der Lehren Baader's hebt Deutinger nicht wenige Punkte gut hervor, in Bezug auf andere aber gefällt er sich in ungegründeten Bemängelungen, welche zeigen, dass er nicht tief genug in die Lehren Baader's eingedrungen war. Ich habe mich über dieselben in Frohschammer's Athenäum (II. Bd. S. 209 ff., Jahrgang 1863) ausgesprochen und will daher hier nicht weiter darauf zurückkommen. Wenn Deutinger unterlassen hatte, auf meine Nachweisungen einzugehen, so trat doch in demselben Jahre von einer anderen Seite eine Berücksichtigung derselben auf, indem Weisse in bemerkenswerther Art sich in der

protestantischen Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland (Jahrg. 1857, Nr. 33) über dieselben aussprach. Polemisirt Weisse auch theilweise gegen Baader, so räumt er doch meine Nachweisungen in Betreff des Verhältnisses Baader's zu Schelling so vollkommen als unwiderleglich ein, dass es kaum vollständiger geschehen könnte. Ich habe mich auch darüber im Athenäum Frohschammer's (Bd. III. S. 304 ff., Jahrg. 1864) ausgesprochen, worauf ich zu verweisen mir erlaube.

Während H. Ritter in seinem Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant (2. Aufl. 1853) Baader nicht berücksichtigte*), ging er doch im zweiten Bande seines Werkes: „Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äusseren Verhältnissen etc.," S. 741 ff., einigermassen auf ihn ein, ohne jedoch ein tieferes Studium und eine tiefere Einsicht in die Bedeutung Baader's kundzugeben. Von meinen Nachweisungen ist bei ihm ohnehin nicht die Rede.

Ritter meint etwas Erhebliches gesagt zu haben, wenn er in seiner weichen, etwas zerflossenen Art Baader als der absoluten Philosophie weniger ergeben hinstellt und einräumt, dass er auf strengere Sonderung Gottes und der Welt gedrungen habe. Durch H. Ritter lernt man fast so gut wie nichts von Baader kennen, wie ich im Athenäum Frohschammer's (l. c.) gleichfalls gezeigt habe.

Die Art, wie W. Bauer in seiner Geschichte der Philosophie (1863) Baader's erwähnt, ist nicht der Rede werth. Michelis hatte in seiner „Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit" (in Einem Bande, 1865) zu wenig Raum, um auf Baader näher einzugehen. Das Wenige aber, was er über ihn vorbringt (S. 341 ff.), ist in der Hauptsache so gar nicht richtig, dass man sich darüber höchlich verwundern muss. Michelis kennt die Lehre Baader's so wenig, dass er ihr dialektische Confundirung des Schöpfungs- und des trinitarischen Processes Schuld geben kann.

Zuletzt hat Ueberweg im dritten Theile seines „Grundrisses der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart" (1866) Seite 214, 216, Baader in (nach Allem, was von Hamberger, Lutterbeck, A. Schmid und mir, dann von J. H. Fichte, Erdmann und Weisse zur Erhellung des Verhältnisses Baader's

*) Wie auch Weigelt in seiner Geschichte der neueren Philosophie (1854—55) Baader gänzlich ignorirte, wodurch er allein schon den Mangel tieferer Einsicht in den Entwickelungsgang der neueren Philosophie verrieth.

zu Schelling geschehen ist) unverantwortlicher Weise noch der Schelling'schen Schule zugerechnet und nur eingeräumt, dass er (später) Stifter einer neuen philosophischen Schule geworden sei. Dies konnte wohl von Krause, Schleiermacher und Hegel gesagt werden, aber nicht von Baader, der das Identitätssystem niemals anerkannt hat. Auch das noch räumt Ueberweg ein, dass Baader auf die Ausbildung von Schelling's Naturphilosophie einen nicht unbeträchtlichen, auf die der (späteren) Schelling'schen Theosophie einen wesentlich bestimmenden Einfluss gewonnen habe. Hätte Ueberweg meine öfters berührten Nachweisungen ausreichend beachtet, deren er bei Angabe mehrerer meiner Schriften gar nicht gedenkt, so würde er sich haben überzeugen können, dass der um zehn Jahre ältere Baader schon vor Schelling's Auftreten als Schriftsteller seinen ideal-realistischen theistischen Standpunkt errungen hatte und dass er diesen weder während der Vorherrschaft der Schelling'schen Identitätslehre, noch nachher jemals aufgegeben hat; daher er nicht mit Recht auch nur einen Augenblick der Schelling'schen Schule zugerechnet werden kann. Schon der frühesten Schrift Baader's: „Ueber den Wärmestoff" liegt der theistische Standpunkt zu Grunde, in den Tagebüchern von 1786—93 *) fixirt sich dieser als ideal-realistischer Theismus, und diesen Standpunkt hielt Baader durch alle Phasen seiner Schriftstellerthätigkeit, die erst in seinen späteren Jahren grössere Ausdehnung gewann, unverändert fest. Die spätere Schelling'sche Philosophie erwuchs allerdings unter ganz entschiedenem Einflusse Baader's; aber der Letztere fand durch Schelling's Philosophie der Mythologie und der Offenbarung vielfach die Erwartungen, welche die Anfänge des Schelling'schen Umschwunges in seiner Schrift über die menschliche Freiheit und das Denkmal Jacobi's erregt hatten, nicht erfüllt und trat polemisch gegen die Hauptlehren der Münchener Vorlesungen Schelling's, so wie gegen seine Vorrede zu der Beckers'schen Uebersetzung der Einleitung Cousin's in die Philosophie auf.

Ausser Hamberger, Lutterbeck, v. Schaden, v. Osten-Sacken, Schlüter, A. Schmid,**) haben sich unter den Genannten am meisten Verdienst um die richtigere Würdigung Baader's erworben: J. H. Fichte, Sengler, Erdmann, Weisse und Deutinger. Aber erst eine systematische Gesammtdarstellung der Lehre Baader's kann die einzelnen Irrungen theils der Auffassung, theils der Beurtheilung beseitigen, die den im Ganzen werth-

*) Vergl. Werke Baader's XI. Band.

**) „Wissenschaftliche Richtungen" etc. von Dr. A. Schmid. 1862.

vollen Darstellungen dieser Forscher anhaften. Um Missverständnisse zu verhüten, bemerke ich ausdrücklich, dass ich Irrungen der Auffassung weder J. H. Fichte, noch Sengler, noch Erdmann (in seiner neuern Darstellung) zur Last lege.

Die Denkschrift: Zur hundertjährigen Geburtsfeier Franz von Baader's: Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schelling's und Hegel's, Daub's und Schleiermacher's von Prof. Dr. K. Ph. Fischer (1865), ist in den Jahrbüchern Glaser's schon früher zur Sprache gekommen. (Siehe oben S. 39.) Zur Ergänzung des dort über diese Schrift Gesagten kann noch Folgendes erinnert werden:

Die Lehre Baader's wäre besser Philosophie als Theosophie genannt worden, um Missdeutungen aus dem Wege zu gehen. Hielt Fischer aber die Bezeichnung als Theosophie für angemessen, so musste er zeigen, dass und warum er den Namen der Theosophie nicht auch für die Lehren Schelling's, Hegel's, Daub's und Schleiermacher's passend fand, und er durfte keinen Zweifel darüber zurücklassen, ob die Bezeichnung als Theosophie als Vorzug und Lob, oder als Mangel und Tadel gemeint sei. Denn Eines von beiden muss gemeint sein, wenn nur Baader's Lehre Theosophie, die der anderen Forscher aber Philosophie genannt wird, es sei denn, dass sich hier Lob und Tadel unklar unter einander mischt. Oder sollte Fischer gewillt sein, die Theosophie Baader's im Mangel der äussern Systematik zu suchen, so könnte es doch nicht leicht etwas Verfehlteres geben. Denn selbst wenn man zeigen könnte, was man nicht kann, dass alle Theosophie zum Unsystematischen führe, so könnte selbst dann das Wesen der Theosophie nicht im Mangel der Systematik gesucht werden.

In Wahrheit verhält es sich damit ganz anders. Theosophie ist, recht verstanden, wirklich ein Vorzug vor aller Nichttheosophie, aber nicht, weil sie aufhörte, Philosophie zu sein, sondern vielmehr, weil nur sie wahre Philosophie sein kann, wenn es wahr ist, dass Alles nur aus Gott begriffen werden kann. Suchten nicht auch Schelling (der oft genug in neuern Schriften Theosoph genannt wird, vorübergehend bezüglich der letzten Gestalt seiner Philosophie sogar von Fischer selber), Hegel, Daub und Schleiermacher in ihrer Weise Alles aus Gott zu begreifen und könnte man sie deshalb nicht eben so gut Theosophen nennen als Baader? Sie waren höchstens unvollkommenere Theosophen als Baader und so wenig sie als Theosophen aufhörten, Philosophen zu sein, so wenig

hörte Baader auf, es zu sein, vollends nicht, wenn er der tiefsinnigere und wahrheitsgehaltvollere gewesen ist, wie Fischer einräumt. Also waren entweder alle die genannten Forscher als Theosophen zu bezeichnen oder man that besser, sie alle einfach Philosophen zu nennen. Fischer aber urgirt sogar den von ihm festgehaltenen Unterschied des Theosophen und des Philosophen, indem er (S. 30) ausdrücklich den Theosophen Baader mit dem Philosophen Schelling in Contrast sezt. Hier wird ganz augenfällig, dass Fischer auf unzulässige Weise Theosophie und Philosophie unterscheiden zu können glaubt, wie Abwesenheit und Anwesenheit äusserer Systematik, wenigstens greift bei ihm dieser Unterschied viel zu tief ein. *) So wenig Baader im Verhältniss zu den

*) Die eigentliche Meinung Fischer's ist wohl keine andere, als welche schon Sengler (l. c.) ausgesprochen hatte. Diese ging dahin, dass die Theosophie in Rücksicht der Tiefe ihrer Anschauungen zwar alle Anerkennung verdiene, aber der Methode und Wissenschaftlichkeit entbehre. Diese Ansicht ist allerdings begründet in Betreff der Theosophie des Meister Eckart, Tauler's, J. Böhme's, selbst Oetinger's und St. Martin's. Allein obgleich auch Baader sich nicht der systematischen Darstellung befleissigt, so ist doch seine Weise, zu philosophiren, durch die weit grössere Herrschaft der Reflexion in ihr von jener der sogenannten Theosophen erheblich unterschieden und bewegt sich bei allem Mangel durchgeführter Systematik doch so sehr in den Formen der neuern Philosophen, dass er mit vollem Rechte diesen zugezählt werden kann, wenn er sie auch durch vollständigere Aufnahme und Verarbeitung des tiefen Gehaltes der sogenannten Theosophen übertrifft. Wenn Fischer (S. 8) Baader's „Gnosis" deshalb Theosophie nennen will, weil sie religiös und christlich ist, so müsste er consequent J. H. Fichte, dem früheren Schelling, Hegel, Schleiermacher, Daub etc. die Religiosität und Christlichkeit absprechen. Wenn er aber in Bezug auf Religiosität und Christlichkeit nur einen relativen Unterschied zwischen Baader und den genannten Forschern statuiren will, wie stark zu vermuthen steht, so reicht dieser relative Unterschied nicht aus, das Recht zu begründen, Baader's Lehre als Theosophie den Lehren der Andern als Philosophie entgegenzusetzen. Ist nach Fischer (S. 8) Theosophie die Lehre, die Gott in Allem schaut, so wüsste ich nicht, mit welchem Rechte dem Pantheismus abgesprochen werden kann, Theosophie zu sein. Erweist sich der Pantheismus als unwahr, so erweist er sich als unwahre oder als Schein-Theosophie, aber darum nimmermehr als Philosophie im Unterschiede oder im Gegensatze zur Theosophie. Spricht Fischer von einer gnostischen Anlage Baader's (S. 9), so erkenne ich eine solche, sofern sie etwas Anderes sein soll, als die allgemeine menschliche Vernunft- und Erkenntnissanlage, in keiner Weisse an, sondern nur unterschiedene Grade der Erkenntnissanlage im weitesten Sinne des Wortes. Theosophie nennt auch Hamberger die Lehre unseres Forschers in seinem aus Anlass der Fischer'schen Schrift geschriebenen ausgezeichneten Versuch einer Charakteristik der Theosophie Franz Baader's. Allein er nimmt Theosophie in einem mit meiner Auffassung übereinstimmenden Sinne, wonach sie nicht bloss

genannten Forschern ausschliessend als Theosoph zu bezeichnen war, so wenig ist es zu billigen, wenn immer nur bei Baader von Mystik und Gnosis die Rede ist, als ob man nicht auch von der Mystik und Gnosis Schelling's, Hegel's, Daub's und Schleiermacher's sprechen könnte. Die Charakteristik des Verhältnisses Baader's zu Schelling ist bei Fischer insofern unvollständig, als sich Fischer auf die Stellung Baader's zu dem früheren Identitätssystem Schelling's nicht einlässt. Dieses Ingnoriren hat zur Folge, dass weder der Entwickelungsgang Baader's begriffen, noch seine ganze Bedeutung erkannt werden kann. Solches Einlassen war aber in einer Schrift zur Feier des hundertjährigen Geburtstages Baader's gefordert, weil meine Nachweisungen von eingreifender Bedeutung für die Erkenntniss des Entwickelungsganges der neueren Philosophie und für das tiefere und richtigere Verständniss der gesammten philosophischen Leistungen Baader's gewesen sind. *Implicite* kann man zwar die gewünschte Bestätigung in dem Zugeständnisse Fischer's (S. 10) zu finden meinen, dass Baader in keiner Hinsicht mit Recht als ein Schellingianer habe bezeichnet werden können. Allein diese Fassung schliesst nicht aus, dass Baader einmal, wenn auch als ungefähr gleichzeitiger Selbsterfinder, den Identitäts-Standpunkt im Sinne Schelling's eingenommen habe. Meine Behauptung geht aber dahin, dass Baader diesen Standpunkt niemals eingenommen und getheilt habe. Trotz der zugestandenen Congenialität beider Forscher wird denn doch Schelling der genialste Philosoph des Jahrhunderts genannt. Diesen Ausspruch liesse ich gelten, wenn man nach Fischer's Unterscheidung des Philosophen im engeren und weiteren Sinne nur den nach dem Systematischen strebenden Forscher im Unterschiede des

---

Erkenntniss aller Dinge aus der Erkenntniss Gottes ist, sondern auch zur methodischen und systematischen Darstellung ihrer Ergebnisse hinstrebt, vordringt und sich in ihr vollendet. Nach dieser Auffassung ist die Theosophie in ihren früheren Vertretern nur zufällig unsystematisch, die Nichtsystematik liegt nicht in ihrem Wesen an sich, sondern in den zufälligen Mängeln ihrer Vertreter; mit Baader ist sie in eine neue Epoche ihrer Entwickelung getreten, indem sie in ihm mehr als in allen seinen Vorgängern in philosophische Formen eingegangen ist, wenn auch noch in nichtsystematischer Weise, doch so, dass in ihm die Systematik vorbereitet ist und ihre Ausführung durch einen zu erwartenden Nachfolger nicht mehr ausbleiben kann. Dass diese Erwartung keine leere Einbildung ist, dafür berufe ich mich auf den Umstand, dass keiner der Jünger Baader's in die älteren Formen der Theosophie zurückgefallen ist, dass keiner von ihnen den Mangel der äusseren Systematik bei Baader verkannt hat und dass sie alle in ihren Schriften die Forderung der Wissenschaftlichkeit zu erfüllen anstreben.

nichtsystematischen als Philosophen bezeichnen dürfte, wobei doch nicht zu vergessen wäre, dass Schelling's Systematik im Vergleiche zu jener Hegel's doch nur unvollkommen erscheint, und dass Fischer selbst (S. 11) zugibt, dass Baader Schelling an Einheit der speculativen Grund- und Total-Anschauung und an Tiefe und Fülle der geistigen Intuition übertraf. Da scheint denn doch kein Grund vorhanden zu sein, den Einen an Genialität über den Anderen zu stellen, sondern vielmehr zu sagen, dass sich beide Forscher wechselseitig übertroffen haben, Baader Schelling an Reichthum, Tiefe und Einheit, Schelling Baader an Grossartigkeit der Construction seiner Werke und an wissenschaftlicher und künstlerischer Darstellungs- und Ausgestaltungskunst seiner Gedanken. Damit hängt zusammen, dass Schelling die vollkommenere classische und ästhetische Bildung zugeschrieben werden muss, während Baader in der realistischen und staatswissenschaftlichen Bildung Schelling überlegen war. Hatte Schelling umfassendere und eingehendere Studien in der alten und neuen Geschichte der Philosophie, der Mythologie und der Kunst gemacht, so war Baader ihm in der Kenntniss der Kirchenväter, der mittelalterlichen Philosophie und der gesammten Literatur der sogenannten Theosophie und Mystik überlegen. Wenn Fischer Baader nur als Philosophen im weiteren Sinne, wenn gleich in dieser Art eminent, bezeichnet, so bemerkt er doch selbst, dass er den Mangel einer systematischen Gestaltung seiner Philosophie durch den allgemeinen Wahrheitsgehalt und die Tiefe und Fülle seiner esoterischen Gnosis ersetze. Wenn er die Einheit der Weltanschauung Baader's in allen seinen Schriften anerkennt, so schliesst er indirect auch die Annahme aus, dass Baader je in seinen Schriften dem Pantheismus überhaupt und dem Schelling'schen insbesondere gehuldigt habe, und er kann kaum etwas dagegen zu erinnern haben, wenn ich behaupte, dass weder Kant, noch Fichte, noch Schelling, noch selbst Hegel in Rücksicht der Uebereinstimmung mit sich selbst den Vergleich mit Baader aushalten. Daher ich mir erlauben muss, zu behaupten, dass die logische Kraft in Baader von eminenter Stärke war, weil sonst die innere Harmonie seiner vielen, durch Jahrzehnte von einander getrennten Schriften nicht begreiflich wäre. Meine Erinnerungen hindern mich aber nicht im Geringsten, anzuerkennen, dass Fischer's allgemeine Charakteristik Baader's eben so warm gefühlt, als tiefsinnig und geistvoll durchgeführt ist. Ich stelle diese Schrift meines hochverehrten Freundes trotz meiner Erinnerungen so hoch, dass ich sie für fähig halte, in den weitesten Kreisen eine erhöhte Aufmerksamkeit auf die grossen Leistungen Baader's zu

lenken. Die zahlreichen Schriften, die zur Feier des hundertjährigen Geburtstags J. G. Fichte's (1862) erschienen sind, werden zusammengenommen nicht so viel für das Studium der Fichte'schen Philosophie wirken, als die einzige C. Ph. Fischer's für das ausgebreitetere und umfassendere Studium der tiefsinnigen Werke Baader's. Die Wirkungen der grossen genialen Ideen Baader's sind nicht mehr zurückzudrängen, diese Philosophie wird in ihren Hauptgrundlagen in Deutschland siegreich durchdringen und dann über alle civilisirten Nationen, wenn auch sicher mit Modificationen secundärer Lehrpunkte, sich verbreiten.

6.

Antwort auf die Entgegnung des Herrn Prof. Dr. Ueberweg im 39. Hefte der Glaser'schen Jahrbücher (S. 243—44).

Herr Prof. Dr. Ueberweg räumt in seiner Entgegnung selber ein, dass er im §. 22 seines Grundrisses der Gesch. der Philos. (III) Baader als Anhänger Schelling's bezeichnet habe, und nicht in diesem Paragraphen spricht er von Geistesverwandten Schelling's, sondern von Anhängern desselben. Wenn er im Inhaltsverzeichniss seiner Schrift diesen Paragraphen überschreibt: „Schelling's Anhänger und Geistesverwandte. Oken, Solger, Steffens, Baader, Krause u. A.", so ist damit meinem Tadel nicht abgeholfen. Denn einmal hebt es das im § 22 Gesagte nicht auf und dann stellt die vage Vorstellung der Geistesverwandtschaft Baader nicht bloss nicht sicher gegen die Deutung seiner Lehre als Pantheismus, sondern sie ist auch ganz geeignet, den Unkundigen oder weniger Unterrichteten zu verleiten, nur eine Variation pantheistischer Lehren bei ihm zu vermuthen. Der principielle Unterschied des Baader'schen Theismus von der Schellingschen späteren Lehre tritt hiermit nicht im Geringsten hervor. Dies um so weniger, als Herr Prof. Ueberweg Baader in den Anmerkungen oder Erläuterungen zur Darstellung der Lehre Schelling's unterbringt und auch da sich auf unvollständige literarische Angaben beschränkt, ohne von der Lehre Baader's auch nur das Allergeringste vorzutragen. Ich kann weder billigen, dass Baader in Anmerkungen zu Schelling's Lehre, noch überhaupt in Anmerkungen und bloss nebenbei zur Sprache gebracht werde. Ihm gebührt eine Hauptstelle in der Geschichte der Philosophie und zwar ist seine richtige Stelle nicht vor (noch bei) Schelling, Hegel und Herbart, sondern unmittelbar nach ihnen. Denn sein Princip ist das Princip des ideal-realistischen

Monotheismus, um welches die Haupterscheinungen des nachhegelschen und nachherbartschen Philosophirens mit Einschluss des späteren Schelling'schen Systems nicht ohne Baader's Einfluss herumkreisen, ein Princip, welches die Einseitigkeiten des Idealismus und Realismus der Lehren J. G. Fichte's, Schelling's, Hegel's, Herbart's etc. überwindet und den Weg bezeichnet, auf welchem die Philosophie fortzuschreiten hat. Die unvollkommene Gestalt, in welcher Baader's System vorliegt, entschuldigt nicht, die Tiefe seines Princips nicht erkannt zu haben. Die grossen Leistungen anderer Philosophen werden mit mancher Berichtigung und Läuterung zur Ergänzung und Vervollkommnung herbeizuziehen sein, aber ein tieferes Princip, als Baader aufgestellt hat, wird niemals in der Philosophie aufgestellt werden, wenn es auch einer vollkommneren Ausgestaltung bedarf. Ist er auch nicht als der erste Entdecker dieses Princips zu bezeichnen, so hat er es doch mit genialer Eigenthümlichkeit ergriffen und in seiner in alle Extreme zerrissenen Zeit mit seltener Geistesenergie aus seinem Embryonalzustande herausgehoben und es so weit entwickelt, dass es bereits zu einer in vielfältigen Strahlen leuchtenden Geistesmacht geworden ist. Ist Herr Prof. Ueberweg auch jetzt noch nicht geneigt, meine Behauptungen von der grossen Bedeutung Baader's anzuerkennen, so lebe ich doch der zuversichtlichen Erwartung, dass er, wenn er die Zeit bis zu der in sicherer Aussicht stehenden zweiten Auflage des dritten Theiles seines verdienstvollen Werkes zum erneuerten und vervollständigten Studium der Werke Baader's, seiner Jünger und der nachhegelschen Philosophen verwandter Richtung, besonders der Werke J. H. Fichte's, Weisse's, C. Ph. Fischer's, Sengler's, Chalybäus, R. Wirth's benutzen will, eine ungleich andere und tiefergehende Darstellung und Würdigung der Leistungen Baader's an das Licht stellen wird.

7.

Baader und Weisse.

Christian Hermann Weisse. Nekrolog, vorgetragen in einer Versammlung von Mitgliedern des deutschen Protestantenvereins zu Dresden am 5. October 1866 von Rudolf Seydel, Dr. phil. und Privatdocent an der Universität Leipzig. Leipzig, Breitkopf und Härtel. 1866.

Der vorliegende Vortrag eines begabten Jüngers des hingeschiedenen genialen Philosophen entwirft zuerst eine gedrängte Biographie

des Letztern, welche zugleich Anlass gibt, an passenden Stellen in Anmerkungen nach und nach die Hauptwerke desselben bemerklich zu machen. Der edle, mannhafte und doch von inniger Wärme beseelte Charakter des Verewigten wird in würdiger Weise geschildert und der Reichthum seiner Geisteserzeugnisse vorgeführt. Berührt der Verf. auch den grossen Umfang der in vielen Zeitschriften zerstreuten Arbeiten Weisse's, so würde derselbe uns doch noch viel staunenerregender entgegentreten, wenn er es passend gefunden hätte, ein genaues Verzeichniss derselben mitzutheilen. Dann versucht der Verfasser, die Hauptzüge der Weltanschauung Weisse's zu zeichnen. Er glaubt dies nicht besser, als mit der Anknüpfung an die Tendenz des Protestantenvereins thun zu können. Referent hätte für besser gehalten, wenn die philosophische Weltanschauung Weisse's zunächst ohne Rücksicht auf confessionelle Fragen dargestellt und erst nachträglich seine Beziehung zu der Tendenz des Protestantenvereins zur Sprache gebracht worden wäre. Indessen, der Verfasser nimmt die Philosophie und Theologie Weisse's gleich zusammen und betrachtet beide als untrennbar. „Denn", sagt er, „die Philosophie und Theologie Weisse's ist meines Erachtens der reinste und vollendetste wissenschaftliche Ausdruck für die Verbindung derjenigen Elemente moderner Cultur mit dem Christenthume, in welchen wahrhafte, lautere, ewige Früchte fortschreitender Bildung und Wissenschaft erkannt werden können, und für die Verbindung aller derjenigen Elemente des Christenthums und christlichen Kirchenthums mit der modernen Cultur, welche als unwandelbare Wahrheiten und Bestandtheile des vollendeten religiösen Lebens aufrecht erhalten werden müssen. Ich halte deshalb Weisse für den grössten deutschen Philosophen der Zeit seit Schelling's Tode, und für denjenigen, welcher die Hauptlinie der philosophischen Entwickelung nach Hegel allein in ebenbürtiger Weise fortgeführt hat." Weisse gehört unstreitig zu den bedeutendsten Philosophen, welche nach Hegel in Deutschland aufgetreten sind. Er nimmt in der Gruppe der den Pantheismus Spinoza's, J. G. Fichte's, des früheren Schelling, Hegel's etc. zu überwinden strebenden, eine Ausgleichung des Idealismus und Realismus suchenden Philosophen, zu welchen vorzüglich H. Ritter, J. H. Fichte, C. Ph. Fischer, Braniss, Sengler, Trendelenburg zu zählen sind, eine bedeutsame Stellung ein. Den Hegel'schen Pantheismus lässt er allerdings hinter sich zurück, aber indem er die Schöpfung als Emanation fasst, bleibt er doch nur im Semipantheismus (Persönlichkeitspantheismus) stehen und erreicht den vollen und reinen Theismus nicht. Wenn sich auch H. Ritter über die Persönlichkeit Gottes nicht unmissverständlich genug ausspricht, so über-

schreitet er doch ganz bestimmt den Semipantheismus, was auch von Sengler gilt, während ich es von J. H. Fichte, Braniss und Trendelenburg an diesem Orte nicht entscheiden will. C. Ph. Fischer aber hat den Semipantheismus ganz entschieden überschritten und den wahren Theismus erreicht. Seine Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (1848—1855) dürften die geistvollste und tiefsinnigste systematische Leistung der nachhegel'schen Philosophie in Deutschland zu nennen sein.

Ist es schon auffallend, keinen der genannten Forscher von dem Verfasser berücksichtigt zu finden, so ist es wo möglich noch weniger gerechtfertigt, von Baader's speculativem Theismus und dessen Einfluss auf Weisse nicht das Geringste erwähnt zu finden. Und doch ist es nicht zu bezweifeln, dass Weisse, wenn er zum Ueberschreiten Hegel's nicht durch Baader veranlasst worden ist, wenigstens Bestärkung in der Ueberzeugung der Nothwendigkeit dieses Schrittes in ihm gefunden oder aus ihm geschöpft hat. Der Verfasser erwähnt kurz (S. 10) Weisse's Studium der Werke J. Böhme's, von dessen Geist und Gemüth Weisse so sympathisch berührt wurde, dass er durch die trübste Gährung und den buntesten Wirrwarr Böhme'scher Phantasie hindurch die Himmelsheitre des ächten Gotteskindes und den Lichtglanz wahrhafter Genialität zu erkennen vermochte." Aber er macht nicht einmal bemerklich, dass Weisse bei Gelegenheit des Erscheinens der bekannten Schrift Hamberger's: Die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme (1844), in der Fichte'schen ph. Zeitschrift (1845—46), zwei beachtenswerthe Artikel geschrieben hat unter der Aufschrift: Jakob Böhme und seine Bedeutung für unsere Zeit (Fichte's Zeitschrift XIV. Band, S. 136—160 und XVI. Band S. 182—218). Auch übergeht es der Verfasser, dass Weisse später in seiner Philosophie des Christenthums nicht selten sich mit Baader'schen Lehren auseinandersetzt, indem er die Genialität und Bedeutung Baader's wohl anerkennt, wenn er auch nicht allzu selten einzelne Lehrpunkte bestreitet und öfter in nicht gerechten polemischen Eifer und Uebereifer geräth. Wie sehr gleichwohl Weisse von der Macht des Baader'schen Geistes ergriffen wurde, davon gibt besonders Zeugniss ein Artikel aus seiner Feder in der Protestantischen Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland (Jahrgang 1857, Nr. 33), der nur in einem besonderen Abdrucke hätte erscheinen dürfen, um das grösste Aufsehen zu erregen und von eingreifender Bedeutung zu werden.

Die wichtigen und eingreifenden theologischen Schriften

Weisse's: die evangelische Geschichte, *M. Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Jesu Christi senserit*, Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, Luther's Christologie, die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, werden von dem Verfasser gebührend hervorgehoben. Unter Weisse's philosophischen Werken wird hauptsächlich die Aufmerksamkeit auf seine Aesthetik, seine Idee der Gottheit, seine Schrift über die Unsterblichkeit, seine Metaphysik, sein Sendschreiben an J. H. Fichte: das philosophische Problem der Gegenwart, und auf seine philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums hingelenkt. Von dem letzten Werke konnte der Verfasser nicht ohne Grund sagen: „Alle die so umfassenden geschichtlichen, ästhetischen, philologischen, theologischen philosophischen Studien und Productionen Weisse's erscheinen hier als Bausteine eines hehren Domes wieder, dessen Bildwerke und Symbole in ihrer architektonischen Vertheilung Gott und Welt, Himmel und Erde, Natur- und Geistesleben, Sünde und Heil, Schöpfung und Erlösung, Tod und Auferstehung nach geschichtlicher Folge im höchsten historischen Stile uns vor Augen stellen. Dieses Werk, welches den Namen Weisse's unauslöschlich in die Gedankentafeln der Hauptträger menschlicher Geistesentwickelung setzt, wird für alle Zeiten ein unerschöpflicher Quell der vielseitigsten wissenschaftlichen Belehrung, eine hauptsächliche Fundgrube der Entwickelungsgeschichte und Literatur seines Lehrstoffes, und ein Spiegel der ernstesten sittlich-religiösen Bildung bleiben. Weisse konnte nach Erscheinen desselben sagen, dass er der Welt gegeben habe, was er ihr zu geben für seinen Beruf gehalten.“ So gross aber auch das Verdienst Weisse's um die Fortbildung der Philosophie und insbesondere um die tiefere Erkenntniss des Christenthums ist, so hat er es doch nicht zu einer solchen Gestaltung der Philosophie gebracht, dass sie von epochemachender Einwirkung hätte sein können.

Er hat weder eine Logik, noch eine Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften geschaffen, ohne welche von einer durchgreifenden Fortbildung und wesentlichen Umgestaltung der Philosophie doch nicht die Rede sein kann. Auch kann nicht eingeräumt werden, dass er die ganze Tiefe des Christenthums verstanden und in sich aufgenommen habe. Es gilt auch von ihm, dass er viel weiter in die Tiefe der Erkenntniss gekommen wäre, wenn er ausdauernder sich bemüht hätte, die ganze Tiefe Baader's sich zum Verständniss zu bringen. Er glaubte zu rasch, ihn ganz verstanden zu haben und indem er über ihn hinauszugehen suchte, ging er doch nur hinter ihn zurück. Dies erweist sich z. B. in

seiner Schöpfungslehre und in seiner Lehre von den letzten Dingen, wo er die Seelen der Verdammten untergehen lässt, anstatt zwischen den extremen Anschauungen eine Vermittelung zu suchen, wie sie mit eben so viel Scharfsinn als Tiefsinn Baader gelungen ist. Dass Weisse die Eschatologie Baader's nicht einmal prüfte, scheint zu verrathen, dass er sie gar nicht kannte, wie denn sehr zu bezweifeln ist, dass er die Werke Baader's vollständig studirt hatte, geschweige denn so, wie sie studirt werden müssen, in wiederholter Lectüre und in Vergleichung und Beziehung aller Schriften unter und auf einander.

Die Leistungen Weisse's sind gleichwohl so bedeutend und vielseitig, dass eine Gesammtausgabe seiner Werke mit der Zeit Bedürfniss werden dürfte. Vorerst wäre eine Sammlung seiner überaus zahlreichen zerstreuten Arbeiten wünschenswerth und wenn eine vollständige unmöglich sein sollte, doch eine Auswahl der wichtigsten mit genauer Angabe der übrigen, in so vielen Zeitschriften auseinander liegenden. Auch wäre zu wünschen, dass der Verfasser eine ausgeführte Monographie über Weisse erscheinen liesse.

8.

Herr Professor Dr. Rudolph Seydel und Franz von Baader.

Herr Professor Dr. Rudolph Seydel hat in seiner akademischen Antrittsrede: Die philosophische Aufgabe der Gegenwart (in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik von Fichte, Ulrici und Wirth. Neue Folge XXII. Bandes I. Heft), die Baader'sche Philosophie, mit Bezug auf das Januarheft 1867 S. 85 der Jahrbücher Glaser's, weil sie nicht hinter das Sein (zur Urmöglichkeit) zurück gehe, als eine Erscheinung bezeichnet, die nicht im Hauptstrome philosophischer Entwickelung treibe.

Die Geschichte der Philosophie setzte sich in der Linie von Kant, Fichte, Schelling, Hegel und nach Hegel nicht durch eine Vielheit von Diadochen fort, sondern durch Christian Herrmann Weisse. Alles Denken, sagt H. Seydel, nach Weisse, ist Möglichkeiten setzen, Hervorbringen eines Seins in der Form blosser Möglichkeit. Der Begriff „Seinkönnen" in der Allgemeinheit der Copula enthält also jene Indifferenz der Gegensätze erst wahrhaft und rein;

dieses Seinkönnen, die Urmöglichkeit ist Princip alles ableitenden Erkennens.

Hiergegen ist nun zu erinnern, dass Herr Professor Seydel vorerst den Beweis anzutreten hätte, dass Baader die Urmöglichkeit geleugnet habe. Dieser Beweis wird ihm nicht gelingen. Nach Baader bedarf es keines besonderen Aufwandes von Geist, Scharfsinn und Tiefe, zu wissen, dass nur wirklich sein und werden kann, was möglich ist. Auch das Ursein (Gott) ist nach ihm nur wirklich, weil es urmöglich ist. Das bedingt Seiende, die Welt und was in ihr eingeschlossen ist oder aus ihr folgt, ist und wird nur wirklich, weil es (sie) möglich ist und diese Möglichkeit ist in der Wirklichkeit Gottes und mittelbar in der Urmöglichkeit des göttlichen Seins gegründet.

Wo wäre da für Baader etwas Unerkanntes, Neues, Tieferes oder gar Unerhörtes gesagt worden? Wenn ihn sonst nichts von dem Hauptstrom philosophischer Entwickelung ausschliesst, so steht er fest und sicher mitten darin. Wollten aber Weisse und Seydel etwa die Urmöglichkeit zeitlich der Urwirklichkeit (Gott) vorausgehend statuiren, so würden sie allerdings mit Baader (und was mehr ist, mit der Vernunft selbst) in Widerspruch gerathen. Eine der Urwirklichkeit zeitlich vorausgehende Urmöglichkeit müsste entweder eine unendliche oder eine endliche Zeit der Urwirklichkeit vorausgegangen sein.

In beiden Fällen bliebe es absolut unbegreiflich, wie es die Urmöglichkeit angefangen haben sollte, in Wirklichkeit überzugehen. Daher hat schon Aristoteles mit vollem Bewusstsein behauptet, dass in Gott keine Möglichkeit sein könne, die nicht zur Wirklichkeit (ewig) herausgearbeitet wäre *), und Baader ist ihm hierin, soweit es sich um das Verhältniss der Möglichkeit zur Wirklichkeit Gottes handelt, mit wohlbewussten Gründen nachgefolgt.

Aristoteles trieb nun aber für seine Zeit sicher im Hauptstrome philosophischer Entwickelung, und wenn die von Aristoteles in dieser Frage errungene Einsicht eine für immer errungene ist, so kann kein nachfolgender Philosoph und also auch Baader nicht von dem Hauptstrome philosophischer Entwickelung ausgeschlossen werden deshalb, weil er sich auf der Höhe der Einsicht des Aristoteles erhalten hat. Der Unterschied der bezüglichen Lehre Baader's von jener des Aristoteles geht erst da an, wo es sich um das Verhältniss des Urwirklichen (Gottes) zu der Möglichkeit und

*) Die Philosophie der Griechen etc. von C. Zeller. Zweite Auflage II., 2, 277.

zu der Wirklichkeit der Welt handelt. Aristoteles lehrt die Gleichewigkeit der Welt mit Gott, welche Baader nicht zugibt. Wenn nach H. Seydel die Annahme einer allem Sein (zeitlich) vorausgehenden Urmöglichkeit den Weisse'schen Theismus von dem Baader'schen trennt, so ist dies nicht für den letzteren, sondern für den ersteren verhängnissvoll.

Es hat allerdings Vieles für sich, mit H. Seydel anzunehmen, dass der Weisse'sche Theismus aus der Erkenntniss des Hegel'schen Absoluten als der blossen Möglichkeit Gottes entsprungen sei, wiewohl doch schwerlich daraus allein, aber es ist seltsam, dass Weisse glauben konnte, durch Statuirung der Urmöglichkeit vor der Urwirklichkeit (denn im Verhältniss zu dem Wirklichen in der Welt bliebe Gott doch immer die Urwirklichkeit, auch wenn diese der Urmöglichkeit erst nachgefolgt wäre) eine tiefere Philosophie zu gewinnen, den Theismus fester zu begründen, ja einen epochemachenden Schritt in der Philosophie zu thun.

Es mag wohl sein, dass Weisse erst spät auf das (umfassendere) Studium Baader's einging, nur schliesst dies nicht aus, dass ihm auch früher schon eine oder die andere Schrift Baader's bekannt geworden sein konnte. Mit Abneigung und Vorurtheil an das Studium Baader's herangetreten, konnte er zwar die Genialität und den Tiefsinn dieses Forschers nicht verkennen, meinte aber doch zu finden, dass er ihn in Vielem bestreiten müsse. Darauf soll einmal an einem anderen Orte eingegangen werden. Hier und jetzt soll nur Einiges über die mündliche Aeusserung Weisse's gesagt werden, die H. Seydel anführt. In den fünfziger Jahren hat H. Seydel Weisse oft sagen hören: „Was an ihm (Baader) gut ist, habe ich längst in Böhme gefunden, das Uebrige berührt mich höchst peinlich und unheimlich, als ob ich in einen Hexenkreis gebannt würde.“ Auch angenommen, Weisse hätte wirklich Alles, was Baader über ihn ausführt, in Böhme längst gefunden gehabt, als er Baader's Schriften kennen lernte, so war ihm der Letztere doch darin vorausgegangen, und zwar in einer Tiefe der Auffassung und Auslegung, welche die vielfachen Entstellungen der Lehre Böhme's, die sich in verschiedensten Formen breit machten, gründlich und geistvoll berichtigte. Es wäre nur gerecht gewesen, wenn Weisse zu rechter Zeit dieses Verdienst nachdrücklich hervorgehoben hätte. Ob er aber wirklich in Böhme Alles gefunden hatte, was Baader in ihm nachgewiesen, darüber hat Weisse nie einen vollgültigen Beweis vorgelegt. Dass ihn das Uebrige peinlich und unheimlich berührt habe, ist offenbar in Bausch und Bogen gesagt, und darum unter

allen Umständen von geringem Belang.*) Denn unter diesem Uebrigen findet sich sehr Vieles, was von grossem Werthe ist und sicher nicht peinlich und unheimlich hätte berühren sollen. Was Baader besonders für Staats- und Gesellschaftswissenschaft geleistet hat und was unter Anderen von Erdmann hoch anerkannt wurde, konnte Baader nicht aus Böhme schöpfen, der auf diesem Gebiete sehr dürftig zu nennen ist.**) Ob dasjenige in den Baader'schen Schriften, was Weisse peinlich und unheimlich berührt hat, doch wohl die Lehren über Somnambulismus, Ekstase, zweites Gesicht, dämonische Einflüsse etc. etc., wirklich irrthümlich, phantastisch, abenteuerlich ist, wie Weisse meint, das ist noch keineswegs vor dem Forum der Wissenschaft so ganz ausgemacht, dass Baader in allen Hauptsachen schliesslich nicht noch Recht behalten könnte. Man würde jedenfalls gut thun, die hierher gehörigen Lehren Baader's in ihrem inneren Zusammenhang mit den Hauptgrundlagen seiner gesammten Weltanschauung zu verfolgen, um den tiefen Ernst zu beachten, mit welchem Baader diese schwierigen Untersuchungen betrieben hat.

In dem groben Sinne orientalischer Lehren wollte Weisse den Schöpfungsprocess freilich nicht als Emanation aus Gott gefasst wissen. Denn er hat allerdings ausdrücklich die Schöpfung als freie Willensthat des lebendigen persönlichen Gottes bestimmt. (Philos. Dogmatik von Weisse I, 672 u. a. a. O.) Aber er hat zugleich gesagt, die Substanz der Materie sei nichts Anderes als die durch die freie Urthat zur Möglichkeit eines creatürlichen Daseins entäusserte Wesenheit des göttlichen Willens (Philos. Dogmatik II, 12). Er hat ferner gesagt: „Der göttliche Liebeswille, indem er zum Behufe der Weltschöpfung sein zweites depotenzirtes Selbst, die Materie aus sich projicirt, schafft sich diesen „Gegenwurf" nicht aus Nichts. Er gibt dem schon vorhandenen Gegensatze seiner eigenen Natur und der (im engeren Sinne sogenannten) Natur des innergöttlichen Gemüthes nur eine neue Gestalt." (Ibid. II. 18.) Dann hat er wörtlich geäussert: „Nur eine sophistische Exegese vermag von diesen Stellen (er meint die Stellen in der h. Schrift: Römerbrief 11, 36; 1. Kor. 8, 6) den Sinn, welchen man gemeinhin mit dem Namen eines „emanatistischen" zu bezeichnen liebt, abzuwenden: dem Unbefangenen kann nichts klarer sein, als dass durch

*) Es fehlt nicht an Anderen, welche sich gerade durch das, was Baader über Böhme vortrug, peinlich berührt fühlen. Auf solche Sympathieen und Antipathieen kann die Wissenschaft wenig oder kein Gewicht legen.

**) Man vergleiche den V. und VI. Band der Baader'schen Werke und die zweite Auflage der Societätsphilosophie. Würzburg. Stuber. 1865.

sie, so wie, damit in Uebereinstimmung, durch das θέος ὁ ζωογονῶν τα παντα 1. Tim. 6, 13, auf so directe und unzweideutige Weise, als möglich, eine Abstammung der Creatur aus der Substanz des Vaters ausgesprochen wird.“ Wenn diese Lehre nicht emanatistisch genannt werden soll, wie soll man sie denn nennen, da sie jedenfalls eine Schöpfung aus Nichts nicht ist? — Endlich muss Herr Seydel doch einräumen, dass Weisse eine Logik und Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften nicht geschaffen hat und er kann höchstens behaupten, dass die Materialien dazu in den zahlreichen Arbeiten Weisse's in zerstreuter Art präformirt liegen, wogegen nichts erinnert wird.

Ueberhaupt nimmt Weisse unter den Philosophen der nachhegelschen Zeit einen hohen Rang ein, den ihm auch die schärfste Kritik nicht rauben könnte. Weisse's System will als ideal-realer Theismus gelten. Angenommen es wäre ein solcher voll und rein, so würde doch anerkannt werden müssen, dass Baader in dem Geltendmachen der Grundgedanken dieses Systems Weisse vorausgegangen sei. Mag nun Weisse in gar Manchem über Baader hinaus fortgeschritten sein, was hier nicht untersucht werden soll, jedenfalls ist in der Annahme eines zeitlichen Vorhergehens der Urmöglichkeit bezüglich der Urwirklichkeit (Gottes) und in der Hineintragung des Zeitbegriffs in den Lebensprocess Gottes ein Fortschritt Weisse's über Baader hinaus nicht anzuerkennen. Bezüglich dieser Punkte würde Baader nicht ohne Grund haben erinnern können, dass Weisse nicht in das Schwarze getroffen habe. Könnte von Zeit im Leben Gottes gesprochen werden, so müsste von einer ewigen Zeit im Sinne einer permanenten Selbstverjüngung dessen, was Gott ewig ist, gesprochen werden dürfen. Wenn von Zeit in Gott in einem andern Sinne gesprochen werden könnte, so müsste Gott einer stetig aufsteigenden Entwickelung, einer anfangs-endlos fortschreitenden Vervollkommnung und Steigerung seiner Vollkommenheiten unterstellt sein, d. h. er müsste nicht wahrhaft ewig, nicht ewig vollkommen, nicht absolut, nicht Gott sein.

Wäre die Weisse'sche Auslegung der bezüglichen Schriftstellen richtig, so könnte man nicht umhin, der Schriftlehre einen Halbpantheismus zuzuschreiben, welchen Weisse, wie vor ihm Schelling, auch in J. Böhme gefunden haben wollen und dem sie selbst augenscheinlich huldigen. Damit stimmt aber Baader nicht überein. Denn nach ihm stammt zwar das Weltall aus göttlicher Schöpferthätigkeit, aber in dem Schöpfungsact geht nichts von dem Wesen Gottes von Gott ab und in die Welt ein, sondern vermöge der Untheilbarkeit Gottes kann sich die Substanz Gottes niemals selbst zur Welt

verendlichen und wenn gleich Gott der Welt Wesenheit verleiht, so bleibt doch die Wesenheit Gottes und die Wesenheit der Welt unterschieden und verschieden.

Aller Geistesreichthum der Pantheisten kann die Ungenüge ihres Princips nicht ersetzen und alle formellen Mängel Baader's können ihn nicht von der erhabenen Stelle herabziehen, welche er als Gründer und Verkünder des wahren, des ideal-realen Theismus einnimmt, mögen auch einige Geschichtsschreiber der Philosophie noch immer fortfahren, ihn als Appendix zu Schelling mit einigen dürftigen Sätzen abzuhandeln. Dass es in der Geschichtsschreibung der Philosophie dabei nicht bleiben wird, zeigen schon die Baader im Ganzen richtiger würdigenden Philosophen: Sengler, Biedermann, Deutinger, C. Ph. Fischer und Erdmann.

II.

Zur Erkenntnisswissenschaft und Metaphysik.

9.

Ueber die Möglichkeit, das Ziel und die Grenzen des Wissens. Ein Beitrag zur Erkenntnisstheorie von Dr. Wilhelm Kaulich, ausserord. Mitglied und Bibliothekar der k. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften, Privat-Docent für Philosophie an der Universität zu Prag. (Aus den Abhandlungen der k. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften VI. Serie.) I. Band. Prag, in Commission von N. Lehmann. 1868.

Die vorliegende Abhandlung beginnt mit einer Einleitung und gliedert sich in drei Abschnitte: A. Die Erkenntnissquellen des Menschen. B. Ueber die Möglichkeit des Wissens. C. Ziel und Grenzen des Wissens. Eine Schlussbemerkung sucht nachträglich noch zwei Fragen zu beantworten, die sich als besonders wichtige an die gewonnenen Ergebnisse anschliessen.

Der Verfasser räumt in der Einleitung ein, dass seit Kant's Kritik der reinen Vernunft kein System der Philosophie mehr von erkenntnisstheoretischen Untersuchungen Umgang nehmen könne und dürfe. Dies ist nun vollkommen zuzugeben; nur wäre erst zu erweisen, dass die bedeutenderen Systeme der Philosophie vor Kant sich solcher Untersuchungen entschlagen hätten. Jedes dieser Systeme hat erkenntnisstheoretische Untersuchungen in seiner Weise auszuführen versucht. Ein blinder Dogmatismus kann jenen Systemen mit Recht nicht vorgeworfen werden und nicht einmal Wolff, den jener Vorwurf noch am ehesten zu treffen scheinen könnte, würde ihn schlechtweg haben hinnehmen müssen.

Man darf sehr wohl fragen, ob Kant das Recht hatte, seinen Vorgängern Dogmatismus vorzuwerfen, er, der die Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (1781) ganz dogmatisch mit dem Satze begann: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse, dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber

auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ Ist denn dieser Satz etwas Anderes als eine dogmatische Versicherung, davon gar nicht zu reden, dass er stilistisch unbeholfen, logisch verworren und metaphysisch widersinnig ist? Die menschliche Vernunft hat also ein Schicksal, und zwar ein sehr unglückliches. Denn die arme Dulderin wird, obgleich sie nichts der Rede Werthes erkennen kann, doch in einer Gattung ihrer Erkenntnisse durch Fragen belästigt, die, obgleich ihr durch ihre Natur aufgegeben, von ihr weder abgewiesen, noch auch beantwortet werden können. Referent vermag diesem mühsam zusammengebrachten Satze nur ein Verdienst zuzuschreiben, nämlich dieses, dass man in ihm den ganzen Widersinn der Kantischen Erkenntnisstheorie *in nuce* vor sich hat.

Doch die Advocaten Kant's werden sagen, in der Vorrede durfte Kant wohl schon verrathen, welches Ergebniss seiner Untersuchungen man zu erwarten habe; allein das Werk selbst ist doch nicht dogmatisch, sondern kritisch, wie es Kant angekündigt hatte. Gewiss ist es dies im Grossen und Ganzen, und zwar in einer durch staunenswerthe Arbeitskraft und seltenen Scharfsinn hervorragenden Weise. Aber dennoch sind zum Theil Lehren aus der Wolff'schen Schule ungeprüft und also unkritisch aufgenommen, die das Werk verunstalten, und das Ergebniss dieser hochberühmten Untersuchungen ist ein trostloses, verkehrtes und unmögliches. Der Verfasser ist offenbar derselben Ansicht, drückt sie aber kleinlaut und ungenau aus, wenn er das durch den Kriticismus gewonnene Resultat sehr klein findet. Es war aber nicht zu untersuchen, ob das Resultat klein oder gross, sondern ob es wahr oder falsch, ob es befriedigend oder unbefriedigend sei. Auch ist nicht einzuräumen, dass Kant's negatives Resultat, welches uns, auf den Glauben verweisend, doch im praktischen Gebiet entschädige, allenfalls unserem Bedürfnisse genügen könnte, obwohl es einen Widerspruch in sich schliesse. Denn eben weil es einen Widerspruch in sich schliesst, kann es unseren Bedürfnissen nicht genügen. Anstatt aus dem Widerspruche Kant's, dass die Fragen der Metaphysik der Vernunft durch ihre Natur aufgegeben, gleichwohl aber nicht lösbar seien, zu folgern, dass die Untersuchung von vorn beginnen müsse, stellte er ihm bloss seine abweichende Ueberzeugung gegenüber, indem er sagt: „Allein wir hegen die Ueberzeugung, dass wir uns gewiss nicht durchgehends mit einem solchen negativen Resultate begnügen müssen, indem wir zu zeigen versuchen werden, dass es dem menschlichen Denken gestattet ist, manchen tiefen Blick in das Reich der Wahrheit zu thun, um Aufschlüsse über die Räthsel des Daseins zu er-

langen.“ Ein besonderes Vertrauen auf die Leistungsfähigkeit des menschlichen Denkens leuchtet aus diesen Worten nicht hervor und die Wissenschaft gewinnt nichts durch die Versicherung, dass es dem menschlichen Denken gestattet sei, manchen tiefen Blick in das Reich der Wahrheit zu thun. Entweder das menschliche Denken vermag das Uebersinnliche nicht zu erkennen, wie Kant behauptet, dann gilt dies ausnahmslos und lässt nicht manche tiefe Blicke in das Reich der Wahrheit zu, oder das Uebersinnliche ist nicht überhaupt unerkennbar, wie der Verfasser gelten macht, dann muss es in seiner Totalität erkennbar sein und es ist unmöglich, dass bloss manche tiefe Blicke gestattet seien, und wenn die Erkenntniss des Uebersinnlichen keine unbeschränkte, sondern eine begrenzte sein sollte, so könnten nicht wieder einige Erkenntnisse unbegrenzt und andere begrenzt sein, sondern die Begrenzung müsste das gesammte Gebiet der Erkenntnisse des Uebersinnlichen betreffen. Obgleich der Verfasser nun die Pforten zu den Gefilden der wahren Erkenntniss nicht für verschlossen hält, so getraut er sich doch nur einige Streifzüge darin unternehmen zu können. Unsere Erwartungen von den wissenschaftlichen Leistungen des Verfassers in den nachfolgenden Entwickelungen werden durch diese Erklärungen sehr herabgestimmt. Allein sehen wir doch zu, wie er sein Thema zu erledigen sucht.

Zuerst handelt er von den Erkenntnissquellen des Menschen. Alle unsere Erkenntnisse sollen nach ihm aus der Erfahrung stammen, und dennoch behauptet er eine zweite Erkenntnissquelle. Er glaubt, Kant lehre dasselbe. Allein Kant war hier vorsichtiger. Er gibt zu, dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, dass sie darum aber doch nicht alle aus der Erfahrung entspringe. Im Grunde will der Verfasser dasselbe sagen, aber er sagt factisch etwas Anderes, Falsches. Mit Recht dagegen gibt er Kant nicht zu, dass bloss die Sinnlichkeit den Stoff zu einer möglichen Erkenntniss zu liefern vermöge; die zweite Quelle der Erkenntniss ist ihm die Reflexion auf das eigene Thun, und diese ist ihm identisch mit der Reflexion auf das Selbstbewusstsein. Die Reflexion auf das eigene Thun vermittelt den Uebergang vom Vorstellen zum Denken. Das Denken aber ist zuerst Denken des Begriffs, begriffliches Denken, Verstandesthätigkeit. Das Gebiet der Erscheinungen wird durch das begriffliche Denken nicht transscendirt. Aber indem das begriffliche Denken in einer Beziehung über das durch die Sinne Gelieferte hinausgeht, führt es wieder auf das Subject zurück. Als allbeherrschende Grundform des begrifflichen Denkens tritt uns die Kategorie des Allgemeinen und Besonderen entgegen. Wenn aber auch das

Denken als begriffliches Denken beginnt, so ist damit noch nicht gegeben, dass es stets begriffliches Denken sein und bleiben müsse. Vielmehr ist das begriffliche Denken nur möglich, weil noch ein anderes, das vernünftige Denken auftritt. Darum ist auch das Formal-Allgemeine nicht der letzte und eigentlichste Gedanke des denkenden Princips; denn bald nach Entstehung des begrifflichen Denkens entsteht auch schon das vernünftige Denken, dem keinesfalls die Kategorie des Allgemeinen und Besonderen zur alleinigen Grundlage dient. Sobald nämlich das Kind einmal sich als Ich erfasst hat, lernt es sich als selbstständiges, als Grund seiner Thätigkeit fassen, was soviel heisst, als das Subject bezieht die eigene Thätigkeit auf sich selbst als Causalität. Somit liegt in dem Selbstbewusstsein das Bewusstsein um sich als Causalität und Realität eingeschlossen und auf diesem Bewusstsein um die eigene Realität des denkenden Subjekts und dem Bewusstsein von sich als Causalität der eigenen Thätigkeit beruht in letzter Instanz alles Wissen. Auch dort, wo das Subject sich bloss als Träger der an sich wahrgenommenen Erscheinung vorstellt, muss die Beziehung auf eine Causalität eintreten und zwar für jede Erscheinung, so dass die Kategorie der Causalität zu einer das ganze Denken beherrschenden Kategorie wird. Mit der Herrschaft der Kategorie der Causalität tritt das vernünftige Denken hervor, dessen Ziel kein anderes sein kann, als das, Alles aus einer letzten Causalität abzuleiten. Das Unbedingte ist das naturgemässe Ziel des vernünftigen Denkens, und letzteres kann nicht früher ruhen, als bis die Idee des Unbedingten gewonnen ist. Somit wird das Wissen des Subjectes um sich zur Bedingung des Wissens um das Absolute, und das Wissen um das Absolute zur Bedingung der Vollendung des Wissens des Subjectes um sich selbst. Da das im Selbstbewusstsein sich offenbarende Subject von sich selbst als ein einheitliches, unwandelbares, beharrliches, stets gleiches, identisches vorgestellt wird, so muss es auch als solches an sich bestehen, da Form und Wesen, Leben und Sein einander nothwendig entsprechen müssen. Das denkende Subject wird also dazu geführt, sich als einheitliches Wesen, als einheitliche Substanz zu fassen. Das reale Subject des Denkens ist daher eine geistige Substanz, ein Geist. Der Geist ist ein übersinnliches Reales, aber ein bedingtes Reales, welches das unbedingte Reale, das Absolute, Gott voraussetzt. Das Unbedingte ist stets in gleicher Fülle des Seins und Daseins vorhanden. Das vernünftige Denken geht über die Erscheinung hinaus auf den Realgrund zurück, es begnügt sich nicht mit dem blossen Gegebensein der Erscheinung und ihrer Eigenthümlichkeit, sondern sucht sich aus seinem Grunde zu erfassen. Das vernünftige Denken

wird so der Begriff des Begriffes. Das philosophische System kann nur die innere Wahrnehmung, das Selbstbewusstsein und seinen Inhalt zum Ausgangspunkt der Forschung nehmen. Durch den Inhalt des Selbstbewusstseins wird ein unerschütterliches Fundament gewonnen, auf dem das wissenschaftliche Gebäude ruhen und gegen alle heranströmenden Wogen des Zweifels gesichert sein kann. Der Inhalt des Selbstbewusstseins ist ein dem Denken von vornherein innewohnender positiver Inhalt, von dem aus das Denken in seinen weiteren Bethätigungsweisen bestimmt werden kann, um ein durchweg gesichertes Wissen zu erreichen. Die Frage, ob es streng erweisbar sei, dass das vom Denken angestrebte Wissen objective Wahrheit gewähre, die vom Subjecte vollzogene Gedankenverbindungen den realen Beziehungen der gedachten Objecte entsprechen können, führt den Verfasser zu der Untersuchung über die Möglichkeit des Wissens.

Es mag für unseren Zweck genügen, aus dieser Untersuchung hervorzuheben, dass dem Verfasser ein Wissen als Uebereinkunft unserer Gedankenverbindungen mit den realen Beziehungen der gedachten Objecte nur dann möglich erscheint, wenn folgende vier Bedingungen erfüllt sind: 1) wenn das denkende Subject ein unwandelbares, stets mit sich identisches, beharrliches ist; 2) wenn die Kategorieen neben ihrer subjectiven auch eine objective Geltung besitzen; 3) wenn das Denken eine freie Thätigkeit ist; 4) wenn diese Freiheit des Denkens beschränkt und geregelt ist durch unabänderliche Gesetze, deren Forderungen stets entsprochen werden soll.

Wo diese vier Bedingungen erfüllt sind, nur dort ist dem Verfasser ein wahres Wissen möglich. Nur diejenige philosophische Anschauungsweise kann daher für den Menschen ein Wissen in Anspruch nehmen, welche am empirisch gegebenen Menschen diese Bedingungen als gegeben und erfüllt nachzuweisen in der Lage ist.

Indem der Verfasser sich zu der Untersuchung über das Ziel und die Grenzen des Wissens wendet, hebt er hervor, dass die Tendenz der Wissenschaft dahin gehe, ein durchgängig geordnetes Wissen herzustellen, wonach als das eigentliche Ziel des Denkens ein organisch gegliedertes Ganzes der dem Menschen möglichen Erkenntnisse sich ergibt. Zerfällt nun die Wissenschaft unvermeidlich in eine Mehrheit von Wissenschaften, so bildet die Philosophie ihren Vereinigungspunkt, gewissermassen ihr Haupt. Eine Universalmethode der Wissenschaft gibt es aber doch darum nicht, weil sie auf der Voraussetzung der Identität von Denken und Sein (Hegel) beruhen müsste, diese aber unhaltbar ist. Nach dem Früheren ist

Vorstellen und Denken zu unterscheiden. Zwischen beiden besteht ein qualitativer Gegensatz, wie zwischen Freiheit und Unfreiheit, zwischen blossem Bewusstsein und Selbstbewusstsein.

Daher ist ein qualitativ Verschiedenes als Grund der beiden Bethätigungsweisen vorauszusetzen, die Psyche und der Geist. Diesen zwei Wesen verschiedener Qualität entprechen zwei Reihen von Kategorieen, jene zum Dasein der Natur, diese zum Dasein des Geistes gehörig. Indem wir nun die Natur und ihre Erscheinungen nur innerhalb der ihrem Wesen entsprechenden Kategorieen denken, erreichen wir eine wahre Erkenntniss der Natur und ihres Daseins. Eben so wird es möglich sein, eine wahre Erkenntniss zu erreichen, wenn wir den menschlichen Geist und sein Dasein unter den Kategorieen des Geistes fassen. Naturwissenschaft und Psychologie mit allen ihren Disciplinen, die sich daraus ergeben und daran anschliessen, sind daher jedenfalls mögliche Wissenschaften und in ihnen vermag der Mensch eine vollkommen adäquate, dem Objectiven entsprechende Erkenntniss zu gewinnen. Aber es gibt ausser der zweifachen Reihe specifischer Kategorieen noch eine dritte über beiden schwebende, welche die allgemeinen Bestimmungen enthält, in denen alle Substanzen, wegen ihres Substanzseins überhaupt, weil und inwiefern sie reale Wesen sind, alles Leben, weil und inwiefern es Leben ist, zusammentreffen müssen. Das denkende Subjekt kann daher mit Hülfe der obersten Kategorieen auch eine Reihe von Aufschlüssen darüber gewinnen, wie das Sein und Dasein Gottes zu denken sei. Darum gibt es eine spekulative Theologie, welche nothwendig ist, wenn das Denken dahin gelangen soll, Alles aus dem letzten Grunde in seiner Möglichkeit oder Nothwendigkeit zu begreifen.

Dennoch gibt es Grenzen der Erkenntniss, über welche hinauszukommen ein vergebliches Bemühen des denkenden Subjectes sein würde. Diese Grenzen lassen sich bei Berücksichtigung der Kategorieen ziemlich genau angeben. Am vollständigsten kann die Wissenschaft des Geistes ausgebildet werden, weil der Subjectivirungsprocess des Geistes sich im menschlichen Denken vollzieht. Nicht so vollkommen wird die Wissenschaft der Natur ausfallen, weil der Process der sinnlichen Wahrnehmung im Menschen nur ein partieller Subjectivirungsprocess ist.

Wenn nun der Verfasser bezüglich des gesammten Daseins der Natur und des Menschengeistes die Möglichkeit einer vollkommen adäquaten Erkenntniss behauptet, so glaubt er dieses doch nicht mehr in gleicher Weise bezüglich der Erkenntniss Gottes und anderer übersinnlicher Realitäten behaupten zu dürfen. Wohl wird es nach

ihm auch da möglich sein, mit Hülfe der angedeuteten obersten Kategorieen eine dem Gegenstande vollkommen adäquate Erkenntniss zu Stande zu bringen; doch geht derselben die Bewahrheitung durch die Erfahrung ab. Hier muss sich also das Denken mit der aufgewiesenen Denknothwendigkeit allein begnügen. Dabei begrenzt die oberste Reihe von Kategorieen nothwendiger Weise schon das Gebiet des menschlichen Wissens oder eigentlich einer adäquaten Erkenntniss. Alles, was über den Kreis dieser Kategorieen hinaus liegt, was etwa Gott auser dem, dass er als absolutes und absolut lebendiges Wesen zu fassen ist, noch besonders zukommt, das ist der Erkenntnisskraft des Menschen in directer Weise für immer unzugänglich. Daher kann gar wohl der Inhalt des religiösen Glaubens über Gott und übersinnliche Realitäten (z. B. reine Geister) weit mehr bieten, als das Denken aus und durch sich selbst festzustellen vermag. In wiefern die Welt als Werk schöpferischer Thätigkeit Gottes sich als Spiegelbild Gottes darstellt und die in den Weltwesen sich darlegenden Grundverhältnisse sich als Analogieen der inneren Verhältnisse des Lebensprocesses Gottes selbst erscheinen, lassen sich wohl Rückschlüsse (unter Beachtung des Unterschieds des Bedingten und des Unbedingten) auf die Grundverhältnisse des absoluten Lebensprocesses Gottes ziehen und wir können uns auf diese Weise einer, jedoch mehr oder minder inadäquaten, Einsicht nähern. Es kann vorkommen, dass die Vernunft nur deshalb dazu gelangte, etwas in seiner Wahrheit zu erweisen, weil ihr dieser Inhalt durch den positiven Glauben früher geboten und die durch das Streben nach gedankenmässiger Erfassung desselben dahin geführt wurde, den Causalzusammenhang mit den obersten Erkenntnissprincipien aufzuweisen; allein ist dies einmal geschehen, dann kann der Vernunft nicht verwehrt werden, auch ohne Herbeiziehung des positiv kirchlichen Glaubens, jene Wahrheiten darzustellen und zu begründen.

Von den entwickelten Grenzen menschlicher Erkenntnissfähigkeit unterscheidet der Verfasser noch jene, die durch die Bedingtheit des menschlichen Denkprincips gegeben seien. Das menschliche Denken sei den Kategorieen der Zeit und des Raumes unterworfen und weil eine Emancipation von den Kategorieen des Raumes und der Zeit nie möglich sei, werde das Denken auch nie dahin gelangen, das ausserzeitliche und ausserräumliche Wesen und Leben Gottes in vollkommen adäquater Weise zu erfassen. Ueberdies sei das menschliche Denken immer nur auf das Maass der Erscheinung angewiesen und könne zwar den ursachlichen Zusammenhang einigermassen eruiren, aber selbst dabei werde es häufig zu Hypothesen

gedrängt und könne nicht alle Fragen lösen. Vollends das Wie des physisch-realen Processes könne für das menschliche Denken nie zur Evidenz gebracht werden. Aus allem dem und aus der zeitlichen Entwickelung des Menschen und der Menschheit leitet der Verfasser ab, dass das eigentliche Ziel der Philosophie ein unerreichbares Ideal bleibe, dem jede Generation näher zu kommen strebe. Alle philosophische Erkenntniss weise immer noch auf eine Ergänzung von anderer Seite hin, und diese Ergänzung sei für das denkende Subject in dem Inhalte des religiösen Glaubens gegeben. Glauben und Wissen weisen nach dem Verfasser auf einander hin und ergänzen sich gegenseitig. Ueberblickt man die Entwickelungen des Verfassers, die Referent in erheblicher Abkürzung wiedergegeben hat, so wird unsere anfänglich herabgestimmte Erwartung doch bedeutend übertroffen. Zwar mangelt der Darstellung jene Frische, Wärme und Spannkraft, die in schöpferischen Geistern so anziehend und fesselnd zu wirken pflegt, zwar sollten manche Partieen strenger durchgeführt, manche Beweise sicherer gestellt und schärfer gefasst, die wichtigeren, besonders in unseren Tagen von verschiedenen Standpunkten aus häufig erhobenen Zweifel, Einwendungen, Widerlegungsversuche berücksichtigt worden sein. Aber unleugbar zeigt sich der Verfasser als einen beachtenswerthen, tiefergehenden Denker, der grösserer Leistungen in geeigneter Stellung fähig sein möchte. Der Umkreis der philosophischen Begriffe, in denen sich der Verfasser bewegt, erhebt sich über die Oberflächlichkeiten des Materialismus, Naturalismus und Pantheismus und sein Denken kreiset, wenn auch in Wellenlinien, um die Sonne der ewigen Wahrheit. Wenn der Verfasser diese Abhandlung, die zuerst nur als Programm gelten kann, zur gesammten Erkenntnisswissenschaft ausgestalten wird, so ist kaum zu zweifeln, dass bei genauer Revision des Entworfenen und im Falle er auch dem ächtdialektischen Moment gehörig Rechnung tragen wird, ein die Wissenschaft weiter führendes Werk von ihm zu erwarten steht.

10.

Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss im Gegensatze zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips von Dr. Heinrich Czolbe. Jena und Leipzig, H. Costenoble, 1865.

Der Verfasser glaubt nach seiner Erklärung im Vorwort in dieser Schrift vollends über den Materialismus hinausgekommen zu sein. Obgleich durch und durch mechanisch, sei seine Ansicht doch keine materialistische. Es sei im Gegentheil keine gründlichere Widerlegung des Materialismus denkbar, als die von ihm gegebene. Wenn der Verfasser aber gleich darauf (S. 6) seinen Standpunkt um so entschiedener naturalistisch nennt, so wäre doch vor Allem nöthig gewesen, den nach ihm so himmelweiten Unterschied zwischen Materialismus und Naturalismus mit triftigen Gründen darzuthun. Dies ist von ihm nicht geschehen und kann unseres Erachtens auch nicht geschehen. Naturalismus und Materialismus sind in der Wurzel eins und können nur formell so unterschieden werden, dass man unter Naturalismus eine monistisch-dynamische atheistische, und unter Materialismus eine pluralistisch-atomistische und mechanische atheistische Naturlehre versteht. Man könnte daher den Naturalismus dynamischen Materialismus, den Materialismus mechanischen Naturalismus nennen. Tiefer geht ihr Unterschied nicht. Der Naturalismus als atheistischer Monismus erklärt Alles ohne Ausnahme als Modification, Gestaltungsform einer einigen Urnatur, die in ewig rastloser Umbildung ihrer Gestaltungen begriffen ist und daher keinerlei bleibende Individuen, Monaden, Reale oder Atome kennt. Der Materialismus als atheistischer Pluralismus kennt umgekehrt keine einige Urwesenheit oder Urnatur, die Alles producirte oder gestaltete und selbst ihre Gestaltungen wäre, sondern das Ursprüngliche, Unentstandene und Unvergängliche ist ihm eine, sei es unendliche oder endliche, jedenfalls unzählbare Zahl von Atomen, unzertheilbaren ausserordentlich kleinen Körperchen, deren Vereinigung und Trennung das gesammte Wechselspiel alles Daseins und Lebens ohne Ausnahme ausmacht. Da Czolbe der absoluten Atomistik zugethan ist, so ist nicht abzusehen, wie seine Lehre über den Materialismus gründlich und völlig hinausgegangen sein soll.

In der Art, wie der Verfasser gleich zu Anfang seiner Schrift die Aufgabe der empirischen Wissenschaften und die Aufgabe der

Philosophie zu bestimmen sucht, forscht man vergeblich nach Klarheit und Schärfe der Begriffe. Den empirischen Wissenschaften weist er die Erklärung der Entwickelung und Vollendung der Dinge zu, was jedenfalls über ihre Aufgabe hinausgeht, was man auch vom materialistischen oder naturalistischen Standpunkte aus unter Vollendung der Dinge verstehen möge. Die Aufgabe der Philosophie „scheint" ihm allein zu bestehen in der absoluten Erklärung oder dem vollständigen Begreifen der letzten Gründe oder Principien der Dinge, die man auch objective Grenzen der Erkenntniss nennen könne. Wie absolute Erklärung mit der Anerkennung objectiver Grenzen der Erkenntniss zusammen bestehen können, kümmert den Verfasser nicht im Geringsten. Als ob der Wissenschaft damit geholfen wäre, wenn wir erführen, was ihm scheine, erklärt er kurzweg, dass ihm das durch die möglichste Vollendung bedingte Glück aller fühlenden Wesen der letzte Zweck oder das Endresultat der Weltordnung sei. Von allen Unklarheiten seiner Darlegung abgesehen, läuft doch des Verfassers Lehre offenbar auf reinen Eudämonismus hinaus. So unklar ist sich der Verfasser, dass er den Eudämonismus für ein wahrhaft ethisches Princip hält, während unter Anderen Herbart entscheidend gezeigt hat, dass aller Eudämonismus die Ethik in ihrer Reinheit trübe und das Wesen des Sittlichen nicht erreiche. Zwar nimmt Czolbe den Eudämonismus im besten Sinne, in welchem er vom atheistischen Standpunkt aus genommen werden kann; dies macht ihn aber doch für die reine Ethik nicht zulänglich. Treffend bemerkt O. Flügel (Der Materialismus S. 95): „Ueberall, wo von Grossmuth und Edelmuth die Rede ist, springt das Ungereimte in die Augen, wenn man jene Tugenden nur deshalb billigen und empfehlen wollte, weil sie die Glückseligkeit befördern. Oder wenn man, wie Kant hervorhebt, den Begriff des Verbrechens so fassen wollte: seiner Glückseligkeit Abbruch thun, wonach also eine Handlung erst durch die Strafe zum Verbrechen würde." Czolbe ist consequent genug, einzuräumen, dass der Naturalismus (und Materialismus) die Handlungen der Menschen für durchaus naturnothwendig halten müsse. Die Art, wie er damit die Möglichkeit sittlicher Freiheit vereinbaren will, ist wohl nicht misslungener, als wir sie bei anderen Deterministen antreffen, unterliegt aber der gleichen Einwendung, dass sich daraus der Unterschied von gut und böse nicht erklären und die Zurechnungsfähigkeit nicht begründen lasse.

Was andere Naturalisten oder Materialisten den Theisten gegenüber beharrlich leugnen, dass ihre Lehre nicht aus theoretisch zwingenden Gründen hervorgehe, sondern aus ihrem Geschmack,

ihrem Gefühl, ihrer Neigung, einer Willensrichtung, das räumt Czolbe willig ein, ja er urgirt es und legt es sich zu Gunsten, den Theisten zu Ungunsten aus. Wir können hierin nur das Geständniss erblicken, dass er die theoretische Schwäche seines Naturalismus wohl inne geworden ist. Die Ethik, vollends als Eudämonismus, zu Hülfe rufen, wie er thut, kann da sicher nichts helfen; denn der Unzulänglichkeit der Theorie kann durch noch so wohlgemeinte praktische Gesichtspunkte nicht auf- und nicht abgeholfen werden. Die von Czolbe bekannte Zufriedenheit mit der natürlichen Weltordnung ist doch nur die Zufriedenheit mit der Unvollkommenheit und kann keinen ethischen Werth in Anspruch nehmen, wenn man auch zugeben könnte, dass sie mit der Ethik nicht im Widerspruch stehe. Wenn der Naturalismus nach Czolbe entschieden Gefühlssache ist, so fragt es sich, was für Gefühle denn hier im Spiele sein können. Gefühle der Ehrfurcht, der Verehrung, der Dankbarkeit, der Liebe, der Bewunderung etc. sicher nicht. Denn solche Gefühle, wie sie geistiger Art sind, können nur im Verhältniss zu Geistigem, Persönlichem im Gemüthe erweckt werden, können aber der taubstummen Natur gegenüber nicht entspringen. Die taubstumme Natur als solche kann nur sinnliche Gefühle in uns wecken, und wenn dennoch in der Betrachtung der Natur höhere, geistige Gefühle in uns erwachen, so ist dies nur daraus erklärlich, dass durch die Natur ein Höheres, Geistiges hindurch scheint, folglich uns ein solches Geistiges offenbart und die Natur als ein Letztes, Sichselbstgenugsames verneint. Wenn Czolbe mit Berufung auf Fichte's Ausspruch sagt: „Welche Philosophie man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist," so muss man ein Mensch sein, in dem die höheren geistigen Gefühle tief abgeschwächt sind, wenn man den Naturalismus, d. h. den Glauben an die Absolutheit der taubstummen, blinden und herzlosen Natur wählen kann. Ein solcher Mensch will nicht der freie Sohn im Hause des Vaters, er will der Knecht der blinden Macht sein. Er wähnt seine erwählte Knechtschaft zu mildern, wenn er der blinden Macht Plane, Zwecke, Vernunft etc. andichtet.

Es ist aber nicht einzuräumen, dass die Entscheidung zwischen Theismus und Naturalismus lediglich Gefühlssache sei. Es ist nicht einzuräumen, dass, wie Czolbe sagt, es eben so wenig Beweise für das Dasein Gottes gebe, als dagegen, dass die Theologie eben so logisch möglich sei, als der Naturalismus. Wenn Theologie und Naturalismus logisch gleich möglich wären, so könnte es keine Theorie, keine wissenschaftliche Erkenntniss der Natur geben. Theologie und Naturalismus wären dann bloss subjective Meinungen,

ohne allen theoretischen oder wissenschaftlichen Werth. Der Naturalismus Czolbe's trägt diesen Charakter der Subjectivität nach eigenem Geständniss jedenfalls an sich. Dass aber die Logik mit dem Naturalismus überhaupt im Widerstreit liege, folgt schon daraus, dass es aller Logik widerspricht, die Welt aus sich selbst zu erklären, sich selbst genug zu erachten, das Endliche als absolut zu statuiren, das Selbstbewusste, den Geist, man weiss nicht recht, ob aus der bewusstlosen, geistlosen Weltseele oder aus sich selbst zu erklären. Widerspricht dies aber der Logik, und es widerspricht ihr trotz aller Ausflüchte, die man macht, so ist klar, dass uns die Logik zur Anerkennung eines Absoluten und folglich eines einigen und folglich eines geistigen, persönlichen Absoluten führt. Wenn Czolbe nach dem Eingeständniss, dass ihn die Logik bei Entscheidung über Theologie oder Naturalismus im Stich lässt, gleichwohl von der logischen Methode des Naturalismus spricht, die darin bestehe, dass aus äussern und innern Erfahrungen Begriffe, Urtheile und Schlüsse gebildet, die übernatürlichen ausgeschlossen und die natürlichen systematisch geordnet würden, so beruht dies Verfahren um so mehr auf bloss willkürlichem Belieben, als eingeräumt wird, dass sich dem Denken wirklich übernatürliche Begriffe darbieten, deren mögliche Gültigkeit in keiner Weise geleugnet werden kann.

Da nun aber der Verfasser auf Grund seines subjectiven Gefühls, welches ihm die Genügsamkeit und Zufriedenheit mit der natürlichen Weltordnung als sittlich vorspiegelt, entschlossen ist, alle übernatürlichen Begriffe auszuschliessen, so ist die nächste Folge die Leugnung der Einheit der Weltursache. Dies führt ihn unvermeidlich zur Annahme einer Vielheit von Ursachen und zwar zu einer unzählbaren, unendlichen Vielheit von Ursachen. Gibt es keine einige Weltursache, so ist auch die Welt nicht entstanden, und da die Welt kein einiges Wesen, sondern ein Collectivbegriff, eine Zusammenfassung unendlich vieler Wesen ist, so ist auch keines dieser wirklichen Wesen entstanden. Alle wirklichen Wesen sind unentstanden, daher ewig, anfangs- und endlos existirend. Sie sind das Letzte, Ursprüngliche, keiner Erklärung weiter Bedürfende, in diesem Sinn Absolute. Diese Wesen sind die Atome. Der Verfasser huldigt der absoluten Atomistik. Diese absolute Atomistik legt sich der Verfasser in eigenthümlicher Art zurecht, wobei er in mehreren Punkten von den herrschenden Vorstellungen über die Atome abweicht. Von der Grundlage der absoluten Atomistik aus sollte man nun erwarten, dass er in Weise des Materialismus Alles, also auch die Organismen und die geistigen Wesen, aus der Gruppirung der Atome zu erklären versuchen werde. Aber hier schlägt nun der

Verfasser Wege ein, in deren Verfolgung er sich berechtigt glaubt, die Bezeichnung des Materialismus von seiner Lehre ablehnen zu dürfen. Hatte er nämlich schon gegenseitige Anziehung und Abstossung für elementare Eigenschaften der Atome erklärt, d. h. behauptet, dass Bewegung den ewigen Atomen ursprünglich zukomme, so statuirt er nun auch die Ewigkeit der Organismen (nicht der Individuen, sondern der Gattungen) und einer die Körperwelt durchdringenden aus Empfindungen und Gefühlen bestehenden Weltseele und mit einem Worte die Ewigkeit der ganzen Weltordnung, „Die letzten Bestandtheile der Welt", sagt Czolbe, „erscheinen mir dreifach: die Materie (die Atome), die durch dieselbe realisirten (wenn auch keineswegs davon abgeleiteten) zweckmässigen Formen und die Empfindungen und Gefühle, aus welchen letzteren sämmtliche Seelenvorgänge zusammengefügt sind. Weder der einheitliche Materialismus, noch der Dualismus von Körper und Geist: jene Trinitätslehre ist allein richtig. Die Einheit oder Harmonie der Welt dagegen besteht nicht in einer Ursubstanz, sondern in ihrem letzten Zwecke: dem möglichsten Glück aller fühlenden Wesen." Da ihm die Entstehung des Elementaren erklären zu wollen als ein massloses Hinausgehen über das richtige Ziel erscheint, so setzt er die Atome als ursprünglich, ewig, absolut. Aber gleichwohl zurückgekommen von der Meinung der Materialisten, Alles sei aus der Materie (den Atomen) abzuleiten, hat ihm nun auch das Organische sich selbst zur Bedingung, setzt sich selbst voraus, stützt sich auf sich selbst und ist deshalb ein ganz selbstständiges, von jeder Maschine specifisch verschiedenes Wesen. Und nicht nur die organischen Formen, auch die Empfindungen und Gefühle stehen selbstständig oder unabhängig neben der Materie, können nicht von ihr abgeleitet werden. Die rein physikalische Entstehung der Organismen ist nach ihm unbegreiflich und muss darum für unmöglich gehalten werden. Daher kann das Organische, welchem immer Zweckmässigkeit zukommt, überhaupt nicht entstanden und folglich muss es ursprünglich, ewig sein. „Wie die Ansicht von der Ewigkeit der Welt ihre Zweckmässigkeit fordert, so ist umgekehrt die Thatsache ihrer Zweckmässigkeit ein wesentlicher Grund gegen ihre physikalische Entstehung oder fordert jene thatsächliche Zweckmässigkeit, in der eine Absicht nirgend wahrnehmbar ist, die Annahme ihrer Ewigkeit." In gleicher Weise spricht die Identität und Stabilität unserer geistigen Persönlichkeit dagegen, dass der Geist in der Materie liege oder aus der Materie hervorgehe. Dann ist aber auch der Geist nicht entstanden und folglich muss auch er ewig sein. Der Geist ist daher nicht eine Function des Nerven-

systems, sondern besteht in rein mechanischen Aeusserungen der unabhängigen (ewigen) Weltseele, welche das Nervensystem nur vermittelt. Die unkörperliche Weltseele erfüllt, die Körperwelt durchdringend, überall und an jeder Stelle den unendlichen Weltraum. Aus dieser ganz indifferenten Weltseele treten bestimmte Empfindungen und Gefühle einzig und allein im Gehirn der Menschen und Thiere hervor, weil nur hier die sie bedingenden quantitativ genau bestimmten Bewegungen stattfinden. So ist denn nach dem Verfasser die Seele des Menschen die Summe der durch Gehirnthätigkeit bedingten, aus Empfindungen und Gefühlen der Weltseele sich zusammenfügenden und in derselben wieder verschwindenden Mosaikbilder. Nach dieser Ansicht besteht alles Entstehen und Werden, jede Entwickelung der Welt überhaupt, überall und immer nur in einem mechanischen Aneinanderfügen gewisser Einzelnheiten oder Elemente. Die körperliche Welt entsteht (besteht) in dieser Weise aus Atomen und Bewegungen, die geistige aus Empfindungen und Gefühlen. „Diese mechanische Entstehungsweise der verschiedenartigen psychischen Processe, so wie die dabei stattfindende mechanische Vermittelung des Gehirns kann man als die zweite wirkliche Einheit der Seele betrachten. Eine dritte Einheit wäre die eine Weltseele, welche sich ursprünglich von der Materie und den Bewegungen unterscheidet... Viertens endlich besteht eine Einheit der psychischen Vorgänge darin, dass sie nicht intensiv oder ohne Ausdehnung, sondern sämmtlich extensiv und räumlich sind."

Es ist nicht nöthig, dem Verfasser weiter in das Gewirr seiner bunten Entwickelungen zu folgen. Aus dem Dargelegten lässt sich der Charakter dieses Naturalismus hinlänglich klar erkennen und beurtheilen. Vor Allem ist klar, dass diese Lehre weder naturalistischer Monismus, noch materialistischer Pluralismus ist, sondern eine unlogische Vermischung beider. Dass der Verfasser die Ewigkeit der Welt behauptet, ist gar nichts Eigenthümliches oder Verwundersames. Dieselbe Behauptung findet sich bei den Naturalisten aller Zeiten. Wer Gott leugnet, der muss die für ihn leer gewordene Stelle Gottes unvermeidlich mit der Welt ausfüllen. Die Welt muss ihm daher absolut sein, folglich unendlich der Zeit und dem Raume nach, unentstanden und unvergänglich. Der Naturalismus muss dem Theismus nachäffen und daher der Welt alle Prädicate beilegen, die der Theismus Gott beilegt, nur mit Ausschluss aller geistigen Prädicate, die dem Princip des Naturalismus widersprechen. Denkt der Naturalist nur mit einiger Schärfe, so wird er sich auch nicht der Vorstellung eines der Weltordnung vorausgegangenen Chaos hingeben, sondern wie er die Welt als ewig annimmt, so wird er

auch die Weltordnung als ewig fassen und nicht zugeben, dass ein wesentliches Glied dieser Weltordnung jemals gefehlt haben könne. Von dem Gesichtspunkte seines Naturalismus aus ist es daher gar nicht so überraschend, dass er neben der Ewigkeit der Materie auch die Ewigkeit der organischen und geistigen Wesen annimmt. Es lag dies bereits in der Consequenz des Grundprincips Spinoza's, nach welchem Gott, die absolute Substanz, ewig Alles ist, was er (sie) sein kann und da Gott nach Spinoza der Welt immanent, im Grunde also die Welt selbst ist, so muss er auch in der Welt oder als Welt ewig Alles sein, was er sein kann, und die Materie, die Organismen und die geistigen Wesen müssen daher so ewig sein wie Gott selbst. Aber nach Spinoza sind sie nur entstehende und vergehende Erscheinungsformen oder Modificationen der einen absoluten Substanz und diese ist es, welche in allen wirkt, bildet, gestaltet und wieder auflöst. Nach Spinoza ist daher die Materie überhaupt, sind die organischen und geistigen Wesen überhaupt unvergänglich, aber gleichwie es keine unvergänglichen individuellen Organismen und individuellen Geister gibt, so gibt es auch keine unvergänglichen individuellen Materien (Atome). Spinoza hat durch die strenge Einheit seiner absoluten Substanz, wovon Alles nur Attribut, Modus oder Modification sein kann, danach gestrebt, der Vernunftforderung der Einheit des Princips Genüge zu thun und er hat selbst das unendliche Denken von der Substanz nicht ausgeschlossen, weil ihm die absolute Unendlichkeit der Substanz sonst verloren gegangen wäre und er bedurfte nur eines Schrittes, so gelangte er zu einem Theismus, der eine ewige Weltschöpfung lehrt. Dagegen in dem verdorbenen Spinozismus Czolbe's ist die Einheit des Princips verschwunden und untergegangen. Nur als abgeschiedener Geist erscheint sie in dem supponirten einen Weltzweck der möglichsten Glückseligkeit aller vergänglichen fühlenden Wesen, der nach Czolbe's Voraussetzungen als Weltzweck vollkommen undenkbar bleibt. Wir werden statt auf Einheit des Princips nicht sowohl auf eine Dreiheit von Principien hingewiesen, als vielmehr auf eine Dreiheit von Gruppen principieller Wesenheiten. Hebt schon die Annahme einer Zweiheit von Principien die Absolutheit des Absoluten auf, um wie viel mehr die Dreiheit von Principien und vollends um wie viel mehr die Dreiheit von Gruppen principieller Wesenheiten. Nach Czolbe gibt es aber eine absolut unendliche Zahl von Atomen, deren jedes ewig und absolut ist, es gibt dann eine, man weiss nicht ob unendliche oder endliche Zahl ewiger in Atomengruppen nacheinander, aber nicht durch sie entstandener, auf sich selbst beruhender (also absoluter) Organismen und endlich

im dritten und obersten Stockwerk der Principien eine einige unendliche Weltseele, welche zwar Alles durchdringt, aber nichts schafft oder hervorbringt, sondern nur in ihrer Indifferenz die aufschliessbare Schatzkammer der Empfindungen und Gefühle ist, welche in Folge von Reizen, d. h. Bewegungen in Thieren und Menschen auftreten und in die Latenz der Weltseele zurücktretend wieder verschwinden, um immer wieder hervorzutreten und immer wieder zu verschwinden.

Czolbe hat mit der Vielheit seiner Principien das Problem der Welterklärung nicht gelöst. Er hat vor Allem die Selbstgenügsamkeit, das Aufsichselbstberuhen der Welt nicht erwiesen, sondern vielmehr augenscheinlich gemacht, dass man nothwendig zu einem überweltlichen geistigen Princip schreiten muss, wenn man nicht einer vernunftwidrigen Vielheit von Principien anheimfallen will, die nur statuirt werden, um der Verlegenheit wohlfeil zu entkommen. Denn so viele Principien zu setzen, als sich vermeintliche Grenzen der Erkenntniss zeigen, heisst nicht erklären, sondern die Unerklärbarkeit annehmen und also die Unerkennbarkeit einräumen. Gleichwohl ist Czolbe's Schrift, die in Vielem grossen Scharfsinn verräth und mitunter merkwürdige Zugeständnisse macht, keineswegs unwichtig für den Entwickelungsgang der Wissenschaft, denn sie zeigt deutlich, dass der Materialismus sich selbst nicht genügt und beginnt, über sich selbst hinauszugehen.

11.

Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen von E. v. Hartmann. Berlin. Duncker (Heymons) 1868.

Nicht sowohl das System als vielmehr die dialektische Methode Hegel's wird in der vorliegenden Schrift einer Kritik unterworfen. Der Verfasser räumt im Vorwort ein, dass das Wesentliche über die dialektische Methode Hegel's schon von Andern ausgesprochen sei. Doch scheine es ihm einerseits nicht mit derjenigen Ausführlichkeit und dem Nachdruck, dessen die Sache fähig sei, begründet worden zu sein und halte er es anderseits für gerathen, die Hauptbetonung auf Punkte zu legen, die bisher entweder als nebensächlich behandelt oder ganz übergangen seien. Ausserdem glaubt der Ver-

fasser, dass unter den richtigen Einwendungen bisher auch solche mit untergelaufen seien, welche die Kraft des Angriffs nicht gestärkt, sondern geschwächt hätten. Auf das Nähere aber über seine Vorgänger in der Kritik der Hegel'schen dialektischen Methode lässt sich der Verfasser nicht ein. Und doch möchte eine Ueberschau der Hauptkritiker der Hegel'schen Methode und Philosophie überhaupt und ihrer Gründe von nicht geringem Interesse sein. Vielleicht entschliesst sich der Verfasser, einmal in einer besonderen Schrift eine solche Heerschau abzuhalten.

Die vorliegende Schrift zerfällt in zwei Haupt-Abtheilungen:

A. Die Dialektik vor Hegel: 1. Die vorplatonische Philosophie, 2. Plato, 3. Aristoteles, 4. die nacharistotelische Philosophie, 5. Uebergang zur Neuzeit, 6. Kant, 7. Fichte, 8. Schelling.

B. Die dialektische Methode Hegel's:

I. Kurze Beschreibung der dialektischen Methode.

II. Kritik der dialektischen Methode: 1. Die Stellung der Kritik zur dialektischen Methode, 2. die Hegel'sche und die gemeine Unendlichkeit, 3. die Hegel'sche Vernunft und der gemeine Verstand, 4. die Legitimation der Methode, 5. der Widerspruch, 6. die Flüssigkeit der Begriffe, 7. der dialektische Fortschritt, 8. die Dialektik und der Empirismus.

III. Wie Hegel zu seiner Methode kam.

IV. Resumé und Schluss.

In Rücksicht der vorplatonischen Philosophie schreibt der Verfasser mit Recht Zeno den Anfang der subjectiven und Heraklit den Anfang der objectiven Dialektik zu und zeigt, dass aus diesen Anfängen (in welchen, was der Verfasser nicht hervorhebt, bereits die Wurzeln der Hegel'schen Dialektik liegen) sich die Dialektik oder Eristik der Sophisten entwickelte. Die Begriffsbildungslehre des Sokrates durch inductives Verfahren berührt der Verfasser nur kurz, obgleich sie augenscheinlich den eigentlichen Anfang der wahrhaft wissenschaftlichen Methode bezeichnet. Bei Plato hebt der Verfasser mit Recht gegen die Verfälschung Hegel's und der Seinen hervor, dass er den Satz des Widerspruchs als Norm sowohl für das Denken als das Sein (in Uebereinstimmung mit Sokrates) setze. Das Gleiche gilt von Aristoteles, welcher den Satz des Widerspruchs wiederholentlich sowohl in Bezug auf das Denken, als auf das Sein formulirt. Da Aristoteles nachweist, dass es unmöglich ist, den Satz des Widerspruchs nicht vorauszusetzen, weil mit Aufhebung jenes jede Rede ihre eigene Bedingung und somit sich selbst auf-

heben würde, so folgt, dass sich Hegel und die Hegelianer nicht mit Grund für ihre Dialektik auf Aristoteles berufen können, so wie es überhaupt verfehlt ist, in Hegel den Aristoteles der Neuzeit finden zu wollen. Bezüglich der nacharistotelischen Philosophie berücksichtigt der Verfasser den Skepticismus und von den Neuplatonikern Proklus. Plotin wird nur vorübergehend berührt und ihm nach bisheriger Auffassung Emanationstheorie zugeschrieben.*) Ohne den Tadel des Proklus wegen begrifflicher Haarspaltereien etc. beanstanden zu wollen, dürfte sich bei genauerem Studium dieses Philosophen doch herausstellen, dass er auch schätzenswerthere Seiten darbietet. Im Uebergang zur Neuzeit berücksichtigt der Verfasser den Johannes Scotus Erigena, Nikolaus Cusanus und Giordano Bruno. Wenn er den J. Scotus Erigena eine blendend grossartige, aber unreife und folgenlose Erscheinung in der Geschichte der Philosophie nennt, so ist weder die Unreife, noch die Folgenlosigkeit schlechtweg einzuräumen. Die Unreife nicht, weil diese Erscheinung sogar ihre Zeit überragte, die Folgenlosigkeit nicht, weil sie trotz äusserer Hemmung wenigstens im Stillen und Geheimen immer fortwirkte.

Will der Verfasser in der Philosophie des Scotus Erigena eine wunderbare Uebereinstimmung mit der Sankhya-Philosophie, pantheistische Gesammtanschauung und verfrühten Spinozismus gefunden haben, so kann hier nur so viel eingeräumt werden, dass Scotus Erigena jenen Halbpantheismus lehrte, den man auch Persönlichkeitspantheismus nennen kann, dass dieser aber nicht mit dem Spinozismus vereinerleit werden darf. Nikolaus Cusanus mag in einigen Wendungen Hegel zu anticipiren scheinen, aber der Geist seiner Philosophie ist *toto coelo* von Hegel's Philosophie verschieden. Noch fehlt eine Monographie dieses grossen Denkers,**) welche auf der Höhe der durch Baader ermöglichten Auffassung und Beurtheilung stünde. Von da aus erst würde das richtige Licht auf G. Bruno fallen und nicht viel weniger auf den über seinen wahren Werth weit hinaus gefeierten Spinoza. Descartes und Leibniz werden von dem Verf. mit Unrecht gar nicht beachtet und über Spinoza wird flüchtig hinweggegangen. Obgleich die Behauptung des Verf. richtig ist, dass die mathematisch deducirende Methode des Spinoza der Hegel'schen Dialektik vollständig widerspreche, so ist dennoch Spinoza

---

*) Man vergleiche indess die tief dringenden Forschungen Arthur Richter's in seinen Neuplatonischen Studien, und desselben Verfassers Abhandlung: Ueber eine philosophische Propädeutik aus der Schule der Neuplatoniker, in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik: Neue Folge LII, 2, 230–244.

**) Eine solche ist neuerlichst (von Scharff) erschienen.

der eigentlichste Vorläufer wie Schelling's, so Hegel's. Eine Vergleichung der gesammten Erkenntnisstheorie Spinoza's mit jener Hegel's würde dies bestimmter herausgestellt haben. Ueber Kant lässt sich der Verf. eingehender aus; aber dass er die erkenntnisstheoretischen Irrthümer Kant's scharf bezeichnet hätte, kann nicht gesagt werden. Hier blickt eine besondere Werthschätzung Schopenhauer's durch, dessen Kritik der Kant'schen Philosophie, so geistreich sie ist und zum Theil treffend, dennoch im Ganzen viel zu hoch gestellt wird. Dass des Verf. Weltanschauung auf einen Atheismus hinausläuft, der mit Schopenhauer, wenigstens theilweise sympathisirt, verräth sich deutlich genug aus folgender charakteristischen Aeusserung: „Was ... an Kant wichtig ist für die spätere Benutzung, ist der Begriff der Vernunft. Kant hatte in seiner kritisch sichtenden Methode die Eigenthümlichkeit, für jede besondere Thätigkeit des Geistes ein besonderes Vermögen hinzustellen. Wenn die anderen Dutzende von Vermögen bald dem gerechten Schicksal der Vergessenheit anheimfielen, so hatte leider sein Vermögen der Vernunft das Unglück, zunächst noch viel Unheil anrichten zu sollen durch das böse Beispiel eines Organs für ein unmittelbares, durch keine Verstandesthätigkeit vermitteltes Wissen, wenn dasselbe sich auch bei Kant selbst noch in praktischen Postulaten erschöpfte. Wenn es erlaubt ist, einen Blick auf die unbewusste psychologische Entstehung jener Annahme in Kant's Kopfe zu werfen, so ist dieselbe wohl so zu denken, dass der kühne Denker, schaudernd vor dem gähnenden, alles verschlingenden Abgrund des Nichts, den seine ursprüngliche Kritik der reinen Vernunft aufgerissen hatte (Werke II. 477 ff.), beeinflusst von der pietistischen Erziehung seiner Jugend und in den Tiefen seines Herzens sich zurücksehnend nach der imposanten Positivität des noch keineswegs überwundenen Christenthums, den letzten Ausweg zur Umkehr ergriff und durch das einfache Postulat: „ich wünsche, ich hoffe, ich glaube", die vom Verstande soeben ausgekehrten Götzen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, zur Hinterthür wieder eingeschmuggelt, mit frommem Gemüthe feierlich restituirte." Ist das nicht deutlich genug? Spricht da Schopenhauer aus dem Munde des Verfassers? Heisst es aber etwas Anderes, als: Kant hat die Philosophie bis an die Schwelle des Atheismus geführt und nur der noch nachwirkende Einfluss pietistischer Jugenderziehung hat ihn verhindert, mannhaft die Consequenz des Atheismus zu ziehen und der Welt zu verkündigen? Unterdessen haben J. H. Fichte, Schelling (wiewohl er später halben Verrath übte) und Hegel etc. rüstig, wenn auch mehr oder minder verworren, weiter gearbeitet und mit Schopenhauer, Feuerbach,

Dühring konnte offen dem verschämten Atheismus, wie H. Heine den Pantheismus nannte, der Abschied gegeben und der Atheismus als das Heil der Welt verkündigt werden. Doch lassen wir das vorläufig, wir werden später Gelegenheit finden, auf den Werth dieses vermeintlichen Riesenschrittes zurück zu kommen. Zunächst geht der Verf. noch auf Fichte und Schelling ein. Von Fichte bemerkt der Verf. richtig, dass er nach seinem Idealismus streben musste, ein System der Philosophie auf rein deductivem Wege zu gewinnen. Er zeigt sehr gut, dass Fichte seine Wissenschaftslehre nur in dem grossen Irrthum unternehmen konnte, allen Inhalt aus einem rein formalen, alles Inhalts entbehrenden Princip deduciren zu wollen, wohingegen Hegel sehr wohl wusste, „dass aus einer absoluten Formalität zu keiner Materialität zu kommen ist" (I. 281). So weit, fährt der Verf. richtig fort, war also Fichte davon entfernt, an den Sätzen der Identität und des Widerspruchs zu rütteln, dass er sie vielmehr als die formalen Principien hinstellt, von denen er sein gesammtes System ableitet. Alles entwickelt sich ihm aus Verstandesprincipien und nur in seiner späteren Richtung wurde, nach Herbart's Auffassung, einer der grössten Denker, die je gewesen, zum Urheber einer Schwärmerei, die in der Folge, als sie sich die sogenannte absolute Identität zum Mittelpunkt erkoren, und diese mit Spinozismus, Platonismus, Physik und Physiologie amalgamirt hatte, in einem weiten Kreise die Stelle der Philosophie besetzte und aus einem noch viel weiteren Kreise die Philosophie verscheuchte, weil man über der intellectualen Anschauung nicht den Verstand verlieren wollte.*) Von Herbart begnügt sich der Verf. zu sagen, dass er in seiner „Methode der Beziehungen" eine erweiterte Ausbildung der Sokratischen Begriffsberichtigung gegeben habe. Nach der Sündfluth von Herabsetzungen, welche sich in den letzten Zeiten nicht bloss von den Hegelianern her über Schelling ergossen haben, ist es ordentlich wohlthuend, den Verf. mit grösserer Achtung von Schelling sprechen zu hören. In seiner vorhegelschen Periode (transscendentaler Idealismus und Naturphilosophie), sagt er von ihm, folgt Schelling in der Methode wesentlich der Fichte's, nur dass er dieselbe freier und gewissermassen künstlerischer behandelt

*) Trotz der subjectiven Aufrechterhaltung der Verstandesprincipien erklärte Fichte schon 1801 in der Darstellung der Wissenschaftslehre (II. 13 ff.) diese Welt als Ausdruck der formalen Freiheit für den Kampf des Seins und Nichtseins, den absoluten innern Widerspruch. Vergl. Philosophische Schriften von Fr. Hoffmann, II. 11. Aehnlich verfuhr früher Spinoza, wenn auch nicht als Idealist, sondern als Substantialist.

und zum Ausgangspunkt die Identität des Subjects und Objects nimmt, zu welcher er nur auf dem Wege der transscendentalen Vernunftanschauung gelangen zu können meint, obwohl er in I. 10, 147 — 51 die Bedeutung und das Object dieser transscendentalen Anschauung auf eine so vorsichtige Weise einschränkt, dass, wenn er niemals etwas anderes damit im Sinne gehabt hätte, seine Klage über das Missverstehen dieses Begriffs ganz gerechtfertigt wäre. Er nennt die Methode, deren er sich bedient, die synthetische. Der Verf. zeigt dann, dass es aus I. 3. 542 der Werke Schelling's aufs Deutlichste hervorgehe, dass für Schelling der Widerspruch nur aus der unrichtigen subjectiven Auffassung entspringe und seine Aufhebung eine wahre Vernichtung und Nachweis einer blossen Scheinbarkeit durch die Berichtigung der Auffassung sei. „In II. 1. 301 sagt er (Schelling): „„Man muss wirklich denken, um zu erfahren, dass das Widersprechende nicht zu denken ist.““ Hier spricht er sein Festhalten am Satze des Widerspruchs deutlich aus. Wenn er von Identität der Gegensätze redet, so ist dies nur ein Missbrauch des Wortes, denn er meint damit keineswegs „Dieselbigkeit“ oder „Einerleiheit“, sondern „organische Einheit“ (I. 7. 421—2), d. i. also entweder reale Verbundenheit (I. 4. 389—90), oder begriffliche Zusammengehörigkeit der ideell entgegengesetzten; keins von beiden schliesst einen Widerspruch ein. . . . In der Naturphilosophie wird die synthetische Methode bei Schelling mehr und mehr zu einem unfruchtbaren spielenden Schematismus.“ Aus Schelling's geistreicher Kritik der Hegel'schen Methode führt der Verf. besonders folgende Stelle (I. 10. 132) an: „Aber das stillschweigende Leitende dieses Fortganges (der Selbstfortbewegung bei Hegel) ist doch immer der *terminus ad quem*, die wirkliche Welt, bei welcher die Wissenschaft zuletzt ankommen soll. . . . . Es ist also in dieser angeblichen nothwendigen Bewegung eine doppelte Täuschung: 1) indem dem Gedanken der Begriff substituirt und dieser als etwas sich selbst Bewegendes vorgestellt wird, und doch der Begriff für sich selbst ganz unbeweglich liegen würde, wenn er nicht der Begriff eines denkenden Subjects, d. h. wenn er nicht Gedanke wäre; *) 2) indem man sich vorspiegelt, der Gedanke werde nur durch eine in ihm selbst liegende Nothwendigkeit weiter getrieben, während er doch offenbar ein Ziel hat, nach welchem er hinstrebt, und das, wenn

*) Man sieht, wie gar nicht Schelling die Deutung Hegel's zulässt, welche Rosenkranz beharrlich vertheidigt, nach welcher Gott als denkendes Subject des Gedankens zu fassen wäre. Man sollte denken, dass Schelling über diesen Punkt besser unterrichtet gewesen sein müsse.

der Philosophirende auch noch so sehr dessen Bewusstsein zu verbergen sucht, darum nur um so entschiedener bewusstlos auf den Gang des Philosophirens einwirkt. S. 162. „Wer aber unter dem Vorwand, dies seien bloss endliche Verstandesbestimmungen, sich über alle natürliche Begriffe erheben will, der beraubt sich eben damit selbst aller Organe der Verständlichkeit, denn nur in diesen Formen kann uns alles verständlich werden.“ So weit entfernt, fährt der Verf. fort, war der einzige ebenbürtige Zeitgenosse Hegel's, sich von dessen Dialektik blenden zu lassen. Der Mann, der sich so gern an Fremdes anlehnte, der Mann, der Hegel's Resultate, wenn auch etwas widerwillig, als bleibenden Gewinn der Wissenschaft acceptirte, dieser Mann hätte sich nimmermehr aus kleinlicher Eifersucht sträuben können, von seinem Universitätsfreunde die Methode zu acceptiren, wenn er sie für acceptabel gehalten hätte. Schon in der 1801 erschienenen Schrift Hegel's: „Die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems“ ist die dialektische Methode in ihren Principien auf das Klarste entwickelt, Schelling hätte also sehr wohl frühzeitig die Methode seines Mitkämpfers benutzen können, um die von ihm damit erzielten Resultate zu überbieten, wenn er sie für richtig gehalten hätte; aber er durchschaute bald die Unmöglichkeit dieses Gebildes.“

In der That, wenn man Schelling mit Fichte und Hegel vergleicht, so erscheint er als der Mann des grösseren und tieferen Verstandes, so vieles man auch gegen ihn — den früheren und den späteren Schelling — zu erinnern haben möge, und dessen ist nicht wenig. Man mag gleichwohl Hegel — und Fichte dazu — Schelling ebenbürtig nennen, so gab es doch noch einen andern philosophirenden Zeitgenossen, der diesem Kleeblatt genialer Geister nicht bloss ebenbürtig, sondern an Verstand, Tiefsinn und Einsicht überlegen war, trotzdem, dass er in schulgerechter Form und Methode, aber nur weil er diese sich nicht zur Aufgabe setzte, weit hinter ihnen zurückblieb — Franz von Baader. Diese Behauptung klingt nur darum so überaus befremdend, weil das Vorurtheil und der Hochmuth der Philosophirenden das umfassende und gründliche Studium der Werke Baader's verhindert hat, oder weil man, wo dies ausnahmsweise nicht der Fall ist, an äusseren Mängeln zu sehr hängen bleibt und, auch wenn man die geniale Natur Baader's erkennt, doch nicht genug in seine Tiefen und in den Zusammenhang seiner Tiefen eindringt.

Zum Theil gut und richtig zeigt der Verf.,*) dass Schelling

*) Worin derselbe zu weit geht, wird weiter unten zur Sprache kommen.

in seiner späteren Zeit von der deductiven Fichte'schen Dialektik sich ab- und der inductiven Seite der Platonischen Dialektik zuwandte, indem er sich an der Hegel'schen Philosophie überzeugt hatte, dass es der apriorischen Idee unmöglich ist, von sich aus zur Wirklichkeit zu kommen, dass das rein logische Philosophiren ewig ein hypothetisches bleibt und dass Aristoteles Recht hatte, wenn er sagt, dass zu den Principien nicht auf deductivem, sondern nur auf dem alsdann allein übrig bleibenden inductiven Wege zu gelangen ist (II., 1, 297). Der Verf. zeigt dann noch, dass Schelling die Induction in zweifachem Sinne lehre. Die eine Art schöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem Denken selbst, und diese letzte sei die, durch welche die Philosophie zum Princip gelange. Der Verf. ist erstaunt, dann Schelling doch wieder zum Begriff absoluter Wissenschaft zurückkehren zu sehen, „deren Begriff sich uns unwillkürlich mit Philosophie verbinde." Er schämt sich also, bemerkt der Verf., dem alten Vorurtheil der absoluten Wissenschaft untreu geworden und zur besseren Erkenntniss gekommen zu sein, dass nur auf inductivem Wege etwas Inhaltliches zu lernen sei, was man nicht schon längst wusste, und schämt sich am meisten des Verdachtes, am Ende gar die plebejische Psychologie zur Grundlage der Philosophie gemacht zu haben. Es kann hier bemerkt werden, dass es wundersam wäre, wenn Schelling nicht schon früh im persönlichen Umgang (seit 1806) von Baader erfahren haben sollte, was derselbe von der deductiven und inductiven Methode hielt. Baader sah sich schon früh durch seine naturwissenschaftlichen, medicinischen und technologischen Studien auf die inductive Methode hingewiesen, die er in der Philosophie nur fortsetzte. In diesem Sinne äusserte er sich schon früh in verschiedenen Schriften, besonders prägnant aber, wenn auch nicht schulmässig, 1815 in einem Briefe an K. Passavant: „Auf Ihre Frage: von wo man im Philosophiren beginnen soll? kann ich Ihnen keine andere Antwort geben, als von Unten auf, nicht von Oben herab. Jenes ist der Weg für die Creatur, dieses der für den Schöpfer — oder für den sich als Gott träumenden Hoffartsgeist.... Lassen Sie also vor der Hand Kant, Fichte etc. ruhen und stellen Sie sich auf den sicheren, wenn schon niedrigeren Standpunkt der Physiologie. Des Lebens Gestaltungen und Offenbarungen im äusseren wie im inneren Sinne, aber in der generellsten Bedeutung, seien der Vorwurf Ihres Studiums." *)

Die zweite und grössere Hälfte der vorliegenden Schrift ist

*) S. Werke Baader's XV., 283.

der dialektischen Methode Hegel's gewidmet. Sie beginnt mit einer kurzen Beschreibung der dialektischen Methode Hegel's. Diese gibt der Verf. mit seinen eigenen Worten in so bündiger Weise, dass es schwer sein möchte, sie noch genauer zu charakterisiren. Kurz gefasst läuft Hegel's Grundgedanke von der dialektischen Methode auf die Behauptung hinaus: „Die Wahrheit des Begriffes ist . . ., dass er sich zum absoluten Widerspruch entzweit, aber in diesem Widerspruch seiner selbstgeschaffenen Gegensätzlichkeit eben sowohl seine absolute Identität findet, und zwar nicht mehr jene armselige abstracte Verstandes-Identität, welche dem einseitigen Verstandes-Begriff in seiner ihm aufgezwungenen Unveränderlichkeit zukommt, sondern die concrete Vernunft-Identität, welche den Reichthum des Gegensatzes als aufgehobenen, d. h. zugleich vernichteten und erhaltenen, in sich schliesst. . . . Der absolute Widerspruch ist die absolute Identität und nur in der Identität zugleich und dem Widerspruch der Identität und des Widerspruchs liegt die Wahrheit." Die Kritik und Widerlegung dieses Hegel'schen Standpunktes von Seite des Verfassers dreht sich um die Frage nach der angeblichen Berechtigung, die Gültigkeit des Gesetzes der Identität und des Widerspruchs zu leugnen, oder doch nicht ganz universell anzuerkennen. Der Verfasser erklärt es daher für die Aufgabe der Kritik der dialektischen Methode, die Consequenzen der Aufhebung des Satzes vom Widerspruch nach allen Richtungen darzuthun und die Berechtigung dieser wie aller anderen von den gewöhnlichen Annahmen der Wissenschaft abweichenden Behauptungen und Voraussetzungen der Dialektik zu prüfen. Er will zeigen, dass die Voraussetzungen, auf welche die dialektische Methode ihre Erhebung über die gemeine Verstandslogik etwa stützen könnte, hinfällig seien, dass sie vielmehr als ein voraussetzungsloses Bauwerk in der Luft schwebe, dass diese Voraussetzungslosigkeit zugleich ihre eigene Haltlosigkeit und Berechtigungslosigkeit sei, dass sie endlich, weit entfernt, zu irgend einer Erkenntniss verhelfen zu können, die man noch nicht hatte, vielmehr eben so sehr die Möglichkeit alles Denkens überhaupt, wie die Möglichkeit der Mittheilung aufhebe und in jeder Beziehung das leere Wort-Schema zu unmöglichen Denk-Aufgaben sei.

Was der Verfasser hier verspricht, leistet er in den folgenden Capiteln in der That, aber auf eine Weise, die ihn zu einem Empirismus hindrängt, dessen Consequenz der Atheismus ist. Wenn es wahr wäre, was der Verfasser behauptet, dass der Verstand leugnen müsse, was er nicht begreife, so müsste Gott geleugnet werden, weil er nicht (absolut) begriffen werden kann. Absolut begriffen

kann aber Gott nicht werden, weil der endliche Verstand nicht das Maass des unendlichen Verstandes sein kann. Wenn aber Gott nicht absolut begriffen werden kann, so kann auch die Welt mit Allem, woraus sie besteht, wenn sie Schöpfung des unbegreiflichen Gottes ist, nicht absolut begriffen werden, und wenn der (endliche) Verstand berechtigt wäre, Alles zu leugnen, was er nicht absolut begreift, so müsste er auch die Welt mit allem ihr Zugehörigen leugnen und zuletzt müsste der endliche Verstand, er möchte sich nun als Substanz oder als Accidenz vorstellen, sich selbst leugnen. Würde der endliche Verstand sich absolut begreifen, so wäre er nicht endlicher Verstand, und ist er endlich, so begreift er sich nicht absolut, und begreift er sich nicht absolut, so müsste er sich selbst leugnen, wenn er Alles leugnen müsste, was er nicht absolut begreift*) Ist nun nach dem Verfasser die Hegel'sche Vernunft mit ihrer Aufhebung und Bewahrung der Verstandesmomente zugleich eine Tollhäuslerin, so ist der Verstand des Verfassers ein Nihilist oder führt doch zum Nihilismus, wenn er sich zu Ende denkt, und kommen wir mit seiner Kritik insofern aus dem Regen in die Traufe, als der Nihilismus noch viel toller ist, als die Lehre, dass das Identische das Widersprechende, und eben das Widersprechende das Identische sei. Dies um so mehr, als Hegel der tiefe Gedanke dabei ahnungsweise vorschwebt, dass die wahre Identität nicht die monotone, tautologische, sondern die concrete, erfüllte sei als die harmonisirende Einheit der Totalität ihrer Bestimmungen.**) Diesem tiefen Gedanken von unendlich folgenreicher Bedeutung trat Hegel nahe und er verdarb ihn sich nur durch seinen von Schelling, Fichte und Spinoza überkommenen Pantheismus, dem er die höchste Ausbildung gab, dessen er fähig ist, indem er, worüber seine Vorgänger nur geträumt hatten, es zum vollen Bewusstsein brachte, dass der Widerspruch allem Pantheismus immanent sei und die Leugnung der Nothwendigkeit des Widerspruchs in allen Dingen und im Denken die Leugnung der Wahrheit des Pantheismus involviren würde. Weil Hegel an die Wahrheit des Pantheismus glaubte, wenn er sich auch gegen den Namen sträubte, darum glaubte er an die Nothwendigkeit des Widerspruchs in den Dingen wie im Denken.***)

---

*) Nicht darin hat Kant geirrt, dass nur ein schöpferisches göttliches Bewusstsein, das den Dingen, indem es sie denkt, zugleich auch Wirklichkeit gibt, sie absolut zu erkennen vermöge.

**) Schon Thomas von Aquin stand dieser Erkenntniss näher als die Neueren, die ihn wenig kennen, sich vorstellen.

***) Man kann auch nicht sagen, dass der Widerspruch in den Dingen

Wenn Hegel seine Lehre mystisch nennt, so ist das ganz richtig; denn aller Pantheismus ist mystisch, aber nicht ächt, sondern falsch mystisch. Die falsche Mystik sucht im Sichwidersprechenden die Wahrheit, während die ächte Mystik alles Sichwidersprechende für falsch und unwahr erklärt, wohl aber ein Ueberbegreifliches anerkennt und nicht einräumt, dass Alles, was nicht (was über-) begreiflich sei, darum auch widersprechend sein müsse. Darum behauptet Referent, dass die Philosophie Fichte's, Schelling's und Hegel's und ihrer Seitenzweige, sowie jene ihres Grosspapa's, Spinoza's, mystisch und zwar falsch mystisch sei, und dass es als eine ungeheuerliche Irrung erscheine, diese pantheistische Philosophie als speculative, vollends als classische der Philosophie Baader's als der mystischen Philosophie oder Theosophie entgegensetzen zu wollen. Mystisch ist jene pantheistische wie diese theistische Philosophie, nur ist jene falsch mystisch und diese ächt mystisch, nur verleugnet jene Vernunft und Verstand in der Behauptung der Nothwendigkeit des Widerspruchs in allen Dingen und in allem Denken, während diese Vernunft und Verstand in der Verwerfung der Nothwendigkeit des Widerspruches ehrt und aufrecht erhält und in der Durchführung des Erkenntnissprocesses mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit zur Anerkenntniss eines Ueberbegreiflichen hingeführt wird. Der Pseudomystik Hegel's ist die Welt der Abfall des Absoluten von sich selbst, immerfort werdende und verschwindende blosse Erscheinung, das Bewusstsein zum Untergang im Abgrund des Absoluten bestimmt, diese Nacht der Mitttag des Lebens etc., nicht aber der ächten Mystik Baader's, welche mit der wahren Verstandes- und Vernunftwissenschaft untrennbar verbunden ist, und in welcher weder Gott in der Welt, noch die Welt in Gott untergeht. Wenn Hegel äussert: „Das Absolute soll für's Bewusstsein construirt werden, ist die Aufgabe der Philosophie, da aber das Produciren, so wie die Producte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dies ein Widerspruch", so bemerkt der Verfasser dazu: „Wer hat ihm denn offenbart, dass das Erfassen des Absoluten die Aufgabe, ja sogar die alleinige Aufgabe der Philosophie ist? Ist

---

bei Hegel in keinem Sinne gelöst werde. Denn gelöst wird er allerdings, aber wie? So, dass er nur im Untergang alles Einzelnen erlischt, um immer wieder in andern Einzelnen gesetzt und immer wieder aufgehoben zu werden. Inwiefern dies ewig (endlos) so fortgeht, ist der Widerspruch, wie er immer wieder aufgehoben ist, so auch immer wieder gesetzt und in diesem Sinne allerdings nie gelöst. Was will im Grunde der Empirismus des Verfassers anders? Er bildet sich die Sache nur etwas einfacher aus; Hegel's Fassung ist ihm nur zu geistreich; das hohle Ergebniss ist dasselbe.

dies mehr als eine willkürliche leere Versicherung, die ihre Strafe in dem aus ihr folgenden Widerspruch unmittelbar nach sich zieht? Sollte Schoppenhauer nicht Recht haben, dass die Sehnsucht nach dem Absoluten nichts weiter ist, als die Sehnsucht, den von Kant aus der Metaphysik hinausgeworfenen Gott unter anderem Namen wieder einzuschmuggeln? Wenn dem nicht so wäre, woher jenes Bedürfniss, woher das sehnsüchtige Suchen nach dem Absoluten, das eben nur als mystisch-religiöses Bedürfniss seine Erklärung findet? Was hat dies aber mit der Wissenschaft zu thun?" Hier zeigen sich mehrere Erinnerungen höchst nöthig. Dass die Erfassung des Absoluten die Aufgabe, ja sogar die alleinige Aufgabe der Philosphie sei, war in dem Sinne, in welchem Hegel es annahm, schon von Spinoza, Fichte und Schelling behauptet worden und Hegel folgte dieser schon im Alterthum von genialen Geistern vertretenen Denkweise nicht mit blinder Annahme, sondern mit selbstständig gedachten Gründen, die er den ihm wohlbekannten Gegengründen für unendlich überlegen erachtete. Kann nun gezeigt werden, dass Hegel in dieser Frage trotz seltener Geisteskraft gewissen Irrthümern unterlag, so hätte doch der Verfasser nicht aus Schopenhauer's tollen Expectorationen geistige Waffen zu holen versuchen sollen, um Hegel's Monismus zu stürzen. Denn Schopenhauer kann gegen den Pantheismus schon darum nicht verwendet werden, weil er inconsequent genug ist, mit wüthigen Anklagen gegen den Pantheismus um sich zu werfen, der Sache nach aber sich selber zu ihm zu bekennen. Schopenhauer missbraucht die Kantische Kritik der Beweise für das Dasein Gottes auf unwissenschaftliche und zugleich empörende Weise. Kant glaubt jene Beweisversuche als unzulänglich erwiesen zu haben, worüber Andere und auch Hegel anders denken. So wenig gestattete aber Kant die unlogische Folgerung aus seiner Kritik, dass damit die Nichtexistenz Gottes erwiesen sei, dass er vielmehr von seiner Kritik rühmt, dass durch sie der theoretische Atheismus für immer beseitigt sei, und dass sie vielmehr dem Glauben an Gott Bahn breche. Schopenhauer aber verdreht unlogisch und unwissenschaftlich die Kantische Kritik zu einer Vorläuferin des Atheismus, was Kant mit Entrüstung zurückgewiesen haben würde. Es ist ein ganz seiner würdiger, aber an sich unwürdiger Ausdruck Schopenhauer's, dass die Nachfolger Kant's den von ihm aus der Metaphysik hinausgeworfenen Gott unter anderm Namen wieder einzuschmuggeln versucht hätten. Sie hatten vielmehr ihre mindestens zum Theil sehr guten Gründe, die Kantische Kritik unzulänglich zu finden und nicht das war ihr Fehler, dass sie das Absolute wieder in die Philosophie einführten, sondern das,

dass sie dasselbe nicht im Geiste des ideal-realen Theismus, sondern im Geiste des Pantheismus dachten. Das religiöse Bedürfniss soll nach dem Verfasser nichts mit der Wissenschaft zu thun haben. Allein jedenfalls müsste das in allen Nationen seit Jahrtausenden sich regende religiöse Bedürfniss und die grandiose Thatsache der bis dahin unverwüstlich waltenden Existenz der Religionen und vor allem des Christenthums doch Gegenstand der Wissenschaft sein. Woraus wollt ihr nun diese grandiosen Thatsachen erklären, wenn ihr nicht im Wesen der Menschheit selbst die Wurzeln des Religiösen suchen und anerkennen wollt? Was habt ihr denn bisher zur Erklärung dieser Erscheinungen und Thatsachen anders vorgebracht, als die armseligsten Einfälle, die sämmtlich in sinnlose Widersprüche auslaufen? Wohlan, so gebt uns von nun an bessere, triftigere, wirklich erklärende Erklärungen. Wir verwehren euch nicht, alle ersinnlichen Erklärungsgründe vorzubringen und wir versprechen euch, sie mit aller Sorgfalt zu prüfen, verhehlen aber nicht, dass wir uns überzeugt halten, dass ihr im besten Falle nur Seichtes, wahrscheinlicher aber überwiegend Variationen des Unsinns gegen die Religion vorbringen könnt. So viel Scharfsinniges, Treffendes und Schlagendes nun auch der Verfasser in den Capiteln: die Hegel'sche Vernunft und der gemeine Verstand, die Legitimation der Methode, der Widerspruch, die Flüssigkeit der Begriffe, der dialektische Fortschritt, vorträgt, so fragt es sich doch, ob der Empirismus des Verfassers mit ausreichenden Gründen sich zu decken vermag. Das 8. Capitel der II. Abtheilung der vorliegenden Schrift: die dialektische Methode und der Empirismus, fordert daher unsere ganze Aufmerksamkeit.

Der Verfasser benutzt zuvörderst das Zugeständniss Hegel's, dass man das Wahre auf verschiedene Weise, und allerdings auch durch Erfahrung erkennen könne. Wenn aber Hegel als Hauptmangel des Empirismus und als Grund seiner Unzulänglichkeit angibt, dass er „endliche" Form des Erkennens sei, so entgegnet der Verf., dass der Empirismus seinen Stolz darein setze, weil eine unendliche Form keine Form, ein unendliches Erkennen kein Erkennen mehr sei. Das menschliche Erkennen kann allerdings in dem Sinne niemals unendliches Erkennen sein, dass es sich zur Absolutheit und Allwissenheit erheben könnte, womit aber darüber nicht entschieden wäre, ob nicht das menschliche Erkennen erkennen könnte, dass unendliches Erkennen, Allwissenheit, in Gott verwirklicht sei. *) Un-

*) Ein Wissen kann gewiss sein, ohne absolut zu sein. Wäre dies nicht, so könnte das empirische Wissen niemals gewiss sein, da es doch absolut nicht ist.

endliche Form wäre allerdings gewiss nicht endliche Form, ob aber alle Form endlich sein müsse, ob es nicht eine überendliche, unendliche Form geben könne, ist damit nicht ausgemacht. Unendliches Erkennen (Gottes) wäre nur dann kein Erkennen, wenn es mit absoluter Unbestimmtheit des Erkennens zusammenfiele. Was dem Menschen nicht möglich ist, kann doch Gott möglich sein und der Mensch kann erkennen, dass Gott möglich sein kann und muss, was dem Menschen nicht möglich ist. Gott ist z. B. der Schöpfer und Begründer, Erhalter und Vollender des Weltalls, was der Mensch niemals sein kann. So kann und muss Gott unendlich erkennend sein. Der Mensch aber kann es im strengen und vollen Sinne niemals sein.

Das menschliche Erkennen kann jede gegebene Grenze überschreiten und intensiv und extensiv zu einem Reichthum heranwachsen, den man vergleichungsweise mit früheren Stufen des Erkennens wohl (uneigentlich) unendlich nennen kann, wenn es auch damit niemals zu einem absolut unendlichen Erkennen wird. Das Erkennen des Unendlichen ist eine Theilnahme am Unendlichen, ohne darum selbst absolut unendlich zu werden. Wenn der Verfasser geltend macht, dass der Empirismus aus dem Sinnlichen das Uebersinnliche erschliesse, so ist das von einem besseren Empirismus richtig. Aber warum macht er nicht bemerklich, dass ausserdem das Uebersinnliche im inneren Sinne unmittelbar gegeben ist, da die Gedanken, Entschliessungen und Gefühle unseres Geistes bereits dem Uebersinnlichen angehören, und warum erfahren wir von ihm über das Uebersinnliche überhaupt nichts, als dass es aus dem Sinnlichen erschlossen werden könne? Verschiedene Aeusserungen des Verfassers in dem Früheren gaben doch zum mindesten den Anschein, als ob er das Absolute nicht bloss im Sinne Hegel's, sondern überhaupt verwerfe und wäre dies, welchen Halt würde dann noch das von ihm aus dem Sinnlichen erschlossene Uebersinnliche gewinnen können? In Betreff weiterer erwähnter Bemerkungen Hegel's gegen den Empirismus sagt der Verfasser: „Diese Vorwürfe treffen keineswegs den Empirismus in seinen Principien, sondern nur in seiner einseitigen Anwendung auf die äussere Natur, während das vollständige System des Empirismus verpflichtet ist, die Kräfte und Gesetze der Geistesthätigkeit auf dieselbe Weise zu erforschen und festzustellen, wie die des äusseren Naturprocesses (denn, wie Schelling sagt, das Denken ist auch Erfahrung), wobei sich die Kategorieen und Formen des Schliessens eben so wie das Parallelogramm der Kräfte u. s. w. ergeben, und sich weiter ergibt, dass so wenig eine subjective als eine objective Zufälligkeit existirt, sondern dass die

subjective Geistesthätigkeit derselben unerbittlichen Nothwendigkeit und eben so ausnahmslosen Naturgesetzen unterworfen ist, wie z. B. die Mechanik der festen Körper. Wenn also gewisse Empiriker die Denkformen auf unkritische, bewusstlose Weise angewendet haben, so trifft der Vorwurf die Personen, aber nicht den Empirismus, der vielmehr die Pflicht hat, sich jener Denkformen als eines Theils der empirischen Psychologie mit der sorgfältigsten Kritik bewusst zu werden.“ Hätte uns doch der Verf. erst die Principien des Empirismus, wenn er solche haben sollte, klar und bündig gezeigt, ehe er von einem Unterschiede dieser Principien, von ihrer einseitigen Anwendung einzelner Empiriker auf die äussere Natur zu sprechen unternahm. Uebrigens ist kein Empiriker bekannt, der principiell die Erscheinungen der Geistesthätigkeit von der Forschung ausgeschlossen hätte, wenn auch Viele sich nicht oder weniger auf sie einliessen und sich überwiegend mit der äusseren Natur beschäftigten. Nicht das ist die Frage, ob der Empiriker auch die Erscheinungen der Geistesthätigkeit als Gegenstand der Forschung anerkennt, sondern vielmehr das, ob blosse Empirie zur Erkenntniss des Wesens und der Gesetze der Natur und des Geistes ausreiche? Wenn die subjective Geistesthätigkeit derselben unerbittlichen Nothwendigkeit und eben so ausnahmslosen Naturgesetzen unterworfen wäre, wie die Mechanik der festen Körper, so würde der Geist nur eine, wenn auch die entwickeltste Form der Natur sein, der Naturalismus, wenn nicht Materialismus wäre ausgesprochen und der Atheismus blickte im Hintergrunde durch. Sind alle Vorgänge im Geiste ausnahmslos nothwendig wirkenden (vollends blind wirkenden) Gesetzen unterworfen, so muss dies von allen menschlichen Individuen und von ihrem Denken, Wollen wie Fühlen gelten. Dann waren alle Widersprüche Hegel's so nothwendig, wie die Verwerfung derselben von Seiten des Verfassers.

Wenn nach dem Verf. Alles mit ausnahmsloser Nothwendigkeit geschieht, so kann die blosse Nothwendigkeit kein Kriterium des Wahren und Falschen mehr abgeben und der Streit des Verfassers gegen Hegel, wiewohl nothwendig, ist doch unnütz, weil das Zugeständniss der Nothwendigkeit alles Geschehens nicht bloss Hegel's, sondern alle Widersprüche aller denkenden Wesen sanctionirt. Er verwirft sie in der Logik und sanctionirt sie in der Metaphysik oder in dem, was er an die Stelle der Metaphysik setzt. Mit Recht statuirt Kaulich als eine der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens, dass das Denken als eine freie Thätigkeit gesetzt werde. Vergl. Ueber die Möglichkeit, das Ziel und die Grenzen des Wissens, von Kaulich. S. 33.

Nicht das wird am Empirismus getadelt, dass er von der Erfahrung ausgeht, denn alle Philosophen gehen von ihr aus, sondern das wird getadelt, dass er kein Apriorisches im Denken kennt und daher die Denkgesetze auf dem Wege der Induction gewinnen zu können oder gewonnen zu haben wähnt, während sie auf der unmittelbaren Evidenz ihrer Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit beruhen. Nicht weil man in allen einzelnen Fällen gefunden haben müsste, dass das Widersprechende nicht zu denken sei, kommt man zur Einsicht in die Gültigkeit des Gesetzes des Widerspruchs, sondern weil man das Gesetz des Widerspruchs *a priori* evident findet, weiss man, dass es in allen möglichen Denkarten Gültigkeit haben müsse, auch wenn sich eine Unzahl möglicher Denkarten nie in uns verwirklichen sollte. *)

Wenn die Mathematik nach dem Verfasser nur deshalb deducirbar ist, weil sie eine rein formale Wissenschaft ist, so gibt es also doch eine Wissenschaft, die deducirbar ist. Aber die Mathematik ist nur beziehungsweise (im Verhältniss zu den Gegenständen ihrer Anwendung) eine formale Wissenschaft. Der Logik gegenüber, von welcher sie ihrer Form nach abhängt, ist sie so gut eine materiale Wissenschaft, wie die anderen Wissenschaften und nur die Logik ist die rein formale Wissenschaft. Und dies doch wieder nicht, als ob sie keinen Inhalt hätte, denn sie hat ihren Inhalt an den Gesetzen, woraus sie besteht. Die Logik ist daher nur in Beziehung auf alle anderen Wissenschaften formal, an sich selbst betrachtet ist sie so gut eine materiale Wissenschaft als jede andere.

Die mystische Conception, welche dem Verfasser nicht immer Unwahres enthalten zu können scheint, diese „individuelle Seltenheit", kann nicht, wie der Verfasser will, der Erfahrung entgegengesetzt werden, sondern ist selber eine Art innerer Erfahrung, wie es sich auch mit der Wahrheit der Aeusserung des Verfassers verhalte, dass jedes Neue in der Philosophie aus der mystisch concipirten Idee, welche den Angelpunkt des Systems bilde, entspringe. Wenn letzteres der Fall wäre, so könnte man ja die Geschichte der Philosophie von der Geschichte der Mystik nicht trennen, so wie die Philosophie nicht von der Mystik und es bliebe nur noch übrig, zwischen wahrer und falscher, ächter und unächter Mystik in der Philosophie zu unterscheiden und die Kriterien ihrer Unterscheidung aufzusuchen.

Der Verfasser untersucht endlich, wie Hegel zu seiner Methode gekommen sei. Er erklärt sich diese Erscheinung in folgender Weise:

---

*) Man sieht hieraus, dass für die Erkenntnisstheorie eine neue und umfassende Untersuchung über das Apriorische von grösster Wichtigkeit wäre.

„Jedes Neue in der Philosophie entspringt aus der mystisch concipirten Idee, welche den Angelpunkt des Systems bildet, und dem eigenthümlichen Zuschnitt der Person des Erfinders einerseits und aus dem augenblicklichen Standpunkt der cursirenden Philosophie und der bewegenden Interessen andererseits. Der Angelpunkt des Hegel'schen Systems, der Satz, welcher die historische Stellung und Bedeutung desselben begründet, ist der, dass die Idee Alles und ausser der Idee Nichts ist, dass die Idee Substanz, Subject etc. ist, dass die Welt nichts als logische Idee enthält, . . . dass mit dem Denken Alles erschöpft ist, . . . dass das Denken selber sich denken muss, d. h. dass die Idee selbst es ist, welche das Denken vollzieht. Durch diese Ausmerzung des Subjects aus dem Denkprocess, oder, was dasselbe ist, durch dieses Setzen der Idee als denkenden Subjects, war die Selbstbewegung des Begriffs gegeben und zwar, da er im Process doch nichts Anderem als seiner Natur folgen kann, als seine Natur gegeben, woraus wiederum die ununterbrochene Flüssigkeit und die Unbestimmtheit (nach Hegel'scher Terminologie Unendlichkeit) des Denkens folgt. Die Flüssigkeit oder Unbestimmtheit des sich selbst bewegenden Begriffs ist aber gleichbedeutend mit der Aufhebung des Satzes der Identität und dadurch indirect des Satzes vom Widerspruch."

Diese Erklärung der Entstehung der Hegel'schen Methode scheint dem Referenten nicht glücklich zu sein.

Wie konnte der Verfasser übersehen, dass die vermeintliche Beugung der theoretischen und die Aufspreizung der praktischen Vernunft bis zur Autonomie bei Kant den idealistischen Pantheismus Fichte's zur Folge hatte, den Schelling nur mit dem Realismus auszugleichen versuchte. Hegel ging von Schelling wieder auf Fichte zurück, dessen Idealismus er nur mit Benutzung Schelling's ins Absolute übersetzte. Fichte und Schelling wiesen ihn auf Spinoza und Bruno zurück und diese auf Heraklit und Zeno, in welchen seine Methode schon embryonisch angelegt war. Dabei hatte er auch J. Böhme's Schriften gelesen, sie aber durch die Brille des Pantheismus angesehen und in ihnen in zwar rohen und turbulenten, aber genialen Effulgurationen offenbar Vorblicke seiner Dialektik zu erkennen geglaubt. *) Der Verfasser übersah zugleich, dass der

*) In seiner Geschichte der Philosophie (Werke XV, 296—327) stellt Hegel Böhme's Lehre aus den Quellen und dennoch dem wahren Geiste nach unrichtig dar. Obgleich er seine Formen sehr barbarisch findet, was sie auch zum guten Theil sind, so rühmt Hegel doch von Böhme's Tiefe, dass durch sie erst in Deutschland Philosophie mit einem eigenthümlichen

Widerspruch allem Pantheismus immanent ist, obgleich eine Reihe von Pantheisten sich dagegen sträubt, dies anzuerkennen, weil der Widerspruch ihrer Lehre ihnen nicht zum Bewusstsein kommt. Hegel aber erkannte, dass entweder der Pantheismus oder der Widerspruch aufgegeben werden müsse und da ihm der Pantheismus zum Axiom geworden war, so musste er den Widerspruch mit Bewusstsein in seine Philosophie einführen, nur freilich nicht so fract und nackt, dass er nicht im Ganzen des Erkenntnissprocesses, wenn auch als Moment erhalten, doch zugleich als überwunden zu verschwinden schien. Wie Hegel in diese Irrung und in diesen Wirrwarr gerathen konnte und was ihm dabei dunkel im Hintergrunde vorschwebte, wird man nur dann begreifen, wenn man J. Böhme's Lehre (nach Baader's Erklärung) von der durch Subjection des Negativen vermittelten Positivität des Lebens begriffen haben wird. Diese Anerkennung des Strebens Hegel's in die Tiefe kann seine Philosophie nicht gegen den Vorwurf schützen, eine monströse Ausgeburt geworden zu sein. Mit gutem Grunde sagt der Verfasser: „Es war eine eigenthümliche Sturm- und Drangperiode um die Wende des Jahrhunderts in der Philosophie und im Denken, wie kurz zuvor in der Dichtung und im Gefühl. Es sollte mit titanenhafter Gewaltsamkeit und Ueberstürzung der Olymp der absoluten Wahrheit gestürmt werden und sie hatten doch damals, wie zu allen Zeiten, eben auch nur Bausteine auf einander zu thürmen. Der letzte, verwegenste, sich selbst überschlagende Versuch dieser

---

Charakter hervorgetreten sei, weshalb er Böhme geradezu den ersten deutschen Philosophen nennt. Leider findet man im Leben Hegel's von Rosenkranz aus der Jugendbildungszeit des Philosophen keinerlei Angabe über ein Studium der Werke Böhme's und der Biograph spricht nur von dem mystischen Zug, der sich eine Zeit lang in Hegel fixirt habe, und erwähnt, dass seine Speculation anfänglich einen theosophischen Charakter gehabt habe. (Leben Hegel's von Rosenkranz, S. 101.) Baader muss wohl um die frühe Bekanntschaft Hegel's mit Böhme gewusst haben, da er behauptet, Hegel's ganzes System, nach welchem die absolute Idee sich zur Natur entäussert und in der Aufhebung der Natur als Geist zu sich selbst kommt, sei nur eine pantheistisch verzerrende Nachbildung der urtiefen Lehre Böhme's, nach welcher der überweltliche persönliche göttliche Geist in der ewigen Vermittelung der göttlichen Idee und der göttlichen Natur sich ewig vollendet. Carriere hat eine der vollen Wahrheit viel näher stehende Darstellung der Lehre Böhme's in seinem Werke: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit etc., S. 609 ff., als Hegel gegeben. Baader's Darlegungen und Auslegungen der Lehre Böhme's gehen ihrer inneren Bedeutung nach weit über den Werth der Fichte-Schelling-Hegel'schen Philosophie hinaus. Die Wenigsten kennen sie, und auch die Wenigen, die sie gelesen haben, kennen sie nicht genugsam.

eitlen Himmelsstürmerei ist die Hegel'sche Dialektik, die das Weltall mit einem Griff ihrer Arme zu umklammern wähnt und doch nur die Gespenster ihrer eigenen Einbildung an die Brust drückt. Es war eine Zeit der gewaltigsten Aufregung, wo die Geister aufeinander platzten und in tollem Jagen Jeder den grossen Vorgänger an Grösse zu überbieten suchte."

Wenn man dies auch zugeben muss, so ist doch nicht zu leugnen, dass in jenen Systemen Fichte's, Schelling's und Hegel's ein grosses, geniales Streben sich offenbarte, welches zwar ins Excentrische ging, aber doch auch bedeutende Momente enthielt, vielfältige und vielseitige Anregungen gab und noch in Schelling zu einem Wendepunkt führte, der eben als Wendepunkt noch nicht das Ziel ist, aber eine Näherung an dasselbe bezeichnet, die bei allen Mängeln der Ausführung der letzten Gestalt der Schelling'schen Philosophie eine grössere Bedeutung verleiht, als wenigstens von unseren Gechichtschreibern der Philosophie bis jetzt erkannt worden ist. Die Logik aufrecht erhaltend, räumt sie dem Empirismus grosse Rechte ein, überwindet den gemeinen Pantheismus und gibt als Halbpantheismus und Halbtheismus einem guten Theil der nachhegelschen deutschen Philosophie Impulse, welche den ächten Theismus vorbereiten und unwillkürlich dem Grundstamm der Ideen Baader's die Wege bahnen.

12.

System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Von Kuno Fischer. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Heidelberg. Bassermann. 1865.

Diese Logik und Metaphysik Kuno Fischer's kann als das beste Buch dieser Art aus der Hegelschule anerkannt werden. Die Wissenschaft der logischen Idee von Rosenkranz (1858—1859) kommt hier nicht in Betracht, da sie, als über Hegel in wesentlichen Punkten hinausgehend, eine besondere Prüfung erfordert. Des Verfassers Werk zerfällt in zwei Bücher: 1) Propädeutik; 2) System der Kategorieen. Die Propädeutik umfasst drei Abschnitte: 1) Feststellung der Aufgabe der Logik, 2) Geschichte der Logik, 3) Methode der Logik. Das System der Kategorieen verläuft ebenfalls in drei Abschnitten: 1) die Lehre vom Sein, 2) die Lehre vom Wesen oder vom

Grund, 3) die Lehre vom Begriff und vom Zweck. Die Lehre vom Sein betrachtet in drei Capiteln: die Qualität, die Quantität, das Maass. Die Lehre vom Wesen, gleichfalls in drei Capiteln, untersucht das Wesen als Beziehung, die Erscheinung, die Wirklichkeit. Die Lehre vom Begriff und Zweck, ebenso in drei Capiteln, handelt vom Subject, vom Object und von der Idee oder dem Selbstzweck.

Die Nothwendigkeit der Philosophie erweist der Verfasser ganz gut mit den Worten: „Wenn die Erfahrungswissenschaften über sich selbst klar sein wollen, müssen sie eine Wissenschaft fordern, welche die Erfahrung, die Erkenntniss, überhaupt das Wissen erklärt: d. h. eine Wissenschaftslehre. Die Nichtkenner suchen die Philosophie gerade an dem entgegengesetzten Orte, als wo sie sich wirklich befindet. Kein Wunder, dass sie dieselbe verfehlen und in's Leere blicken. Die Philosophie nimmt ihren Standpunkt nicht jenseits der Erfahrungswissenschaften, sondern ausdrücklich diesseits. In dieser Stellung steht sie fest und hat es mit einer Aufgabe zu thun, die nicht weniger thatsächlich und nicht weniger bestimmt und exact ist, als die der andern Wissenschaften."

Die Philosophie erfordert demnach Wissenschaftslehre. Diese erfordert eine Lehre der Begriffsverdeutlichung. Diese fordert Einsicht in die Begriffsbildung, d. h. Psychologie. Diese erfordert Wissenschaft der reinen Begriffe oder Kategorieen. Die Kategorieen sind Denkbegriffe, Grundbegriffe (Principien), Erkenntnissbegriffe. Die Logik muss also alle drei umfassen und darum zugleich Metaphysik und Wissenschaftslehre sein. Hiermit mag erwiesen sein, dass die Logik Metaphysik (metaphysisch) sein müsse, aber nicht erwiesen ist hiermit, dass alle Metaphysik Logik sein müsse.

Die Geschichte der Logik, welche der Verfasser gibt, ist eine werthvolle Arbeit. Sie weist den ersten Ursprung der Logik treffend nach und zeigt, dass dieselbe in ihren Anfängen so alt als die Philosophie der Griechen selber ist. Er zeigt diese Anfänge bei den jonischen Naturphilosophen und den Pythagoräern auf, verfolgt sie durch die Gegensätze der Eleaten und des Heraklit, der Sophisten, der Experimentallogik des Sokrates und der Dialektik des Platon. Bei Aristoteles angelangt, der zuerst die Logik als besondere Wissenschaft behandelte und in diesem Sinne der Vater der Logik genannt zu werden pflegt, gibt er uns eine vollständige Uebersicht der Aristotelischen Logik, ehe er zur Charakteristik derselben übergeht. Da sie nicht von dem Erkenntnisswerth der Denkformen abstrahirt, so kann er auch nicht gelten lassen, dass sie bloss formale Logik

sei. Sie ist ihm demnach durchgängig Erkenntnisslehre (Wissenschaftslehre).

In demselben Maasse, als sie nach Aristoteles von dem Erkenntnisswerth der Denkformen abstrahirte, hörte sie auf, dem Geiste nach aristotelisch zu sein. Diesen Abweg nimmt die Schullogik der nacharistotelischen Zeit. Die Geschichte der Logik macht von Aristoteles bis Kant keinen entscheidenden Fortschritt. Dann verfolgt der Verfasser die Ausbildung der formalen Logik bei den Peripatetikern und Stoikern, charakterisirt die aristotelische Logik des Mittelalters, den Gegensatz des Realismus und Nominalismus, die entgegengesetzten Erkenntnissrichtungen der neueren Philosophie (Bacon und Descartes) und leitet durch die Skeptik Hume's zu Kant über, der, wiewohl ein so wichtiger Wendepunkt, nur sehr kurz behandelt wird. Das Bedeutende in Kant für die Logik ist das Hervortreten der Möglichkeit einer metaphysischen Logik, ein Gedanke, der in den nachfolgenden Systemen eine so grosse Rolle spielt. Die weitere Entwickelung des Erkenntnissproblems und der Logik durch Fries, Fichte und Schelling wird uns mit eindringendem Scharfsinn vorgeführt, und wir sind gespannt auf den Uebergang zu Hegel, wo sich entscheiden muss, ob wir mit dem Verfasser weiter gehen können oder nicht. Wenn uns hier der Verfasser befriedigt, so ist Hoffnung vorhanden, dass wir im Nachfolgenden Hand in Hand mit ihm gehen können: wenn nicht, nicht.

Der Verfasser legt uns die Sache in folgender Weise dar: „Die Schelling'sche Erkenntnisstheorie widerspricht sich. Sie erklärt: alle wahre Erkenntniss ist intellectuelle Anschauung. Dieser Satz ist doch auch Erkenntniss. Ist er auch eine intellectuelle Anschauung? Er ist es so wenig als die Erkenntnisstheorie des Empirismus empirisch, die des Skepticismus skeptisch, die des Materialismus materiell ist. Die intellectuelle Anschauung ist nicht kritisch gerechtfertigt, nicht logisch begründet. Sie ist Product der Identität, d. h. Product der schaffenden Natur, der Genius im erkennenden Subject: das Genie. Sie hat also ihren letzten Grund im Identitätsprincip selbst. Aber was ist diese Identität? Es wird gesagt: die totale Indifferenz des Realen und Idealen, das absolute Subject-Object, die Einheit von Natur und Geist, das Eine in Allem, das Grundwesen und der Grundbegriff der Welt, mit einem Wort die Vernunft, als worin Natur und Geist identisch sind. Und die Vernunft? Diese Frage fordert zu ihrer Auflösung eine Wissenschaft, welche die Vernunft vollkommen erklärt und dadurch die Identitätslehre logisch begründet. Ich sage logisch, denn die Vernunft lässt sich nicht anschauen, sondern nur denken. Eben diese Begründung fehlt der

Identitätslehre. Ihr fehlt die wissenschaftlich entwickelte Definition der Vernunft, die Grundwissenschaft zur Natur- und Geistesphilosophie. Diese Aufgabe setzt sich Hegel. In der Bejahung der Identität stimmt er mit Schelling überein, in der rationalen Ausführung dieses Princips unterscheidet er sich von dem letztern und bildet eine neue und höhere Entwickelungsstufe der Identitätsphilosophie. Bei Schelling ist die Identität ein geniales, bei Hegel ein rationales Princip.“ Darauf würde im Sinne Schelling's wohl gesagt werden können, dass die Genialität seines Princips die Rationalität desselben nicht ausschliesse und dass seiner Identitätslehre die logische Begründung gleichwohl immanent gewesen sei, wie besonders sein „Bruno“ zeige, nur dass er nicht dazu gekommen, sie in einer besonderen Wissenschaft zur Ausführung zu bringen. Die Art, wie Hegel über die Identitätslehre Schelling's hinausging, hielt dieser für einen Abweg. Die Beweggründe, die ihn selber über sein Identitätssystem hinausgehen liessen, waren ganz anderer Art als diejenigen, welche Hegel bestimmten. Doch darüber später. Für jetzt genüge uns zu hören, wie der Verfasser die Hegel'sche Logik ansieht.

„Es gibt keine Erkenntniss ohne Kategorieen. Die Kategorieen sind nur denkbar als Stammbegriffe (ursprüngliche) des Verstandes (Kant). Sie sind nicht angeborene Ideen, sondern nothwendige Handlungen der Intelligenz. Diese Handlungen fordern das Princip des Selbstbewusstseins. Das Selbstbewusstsein ist entweder unmöglich oder es ist absolut (Fichte). Das absolute Selbstbewusstsein fordert die Identität von Ich und Nicht-Ich, von Geist und Natur (Schelling). Diese Identität (Vernunft) soll erkannt werden. Sie kann nur durch sich selbst erkannt werden, denn es gibt nichts, das ausser ihr wäre. Also muss sie selbst im Princip als absolute Intelligenz, als ein sich selbst objectives (offenbares), das heisst als selbstbewusstes Wesen oder Geist gefasst werden (Hegel). In dieser Fassung des Princips als selbstbewusster Identität vereinigt Hegel den Schelling'schen Grundgedanken (Identität) mit dem Fichte'schen (Selbstbewusstsein), und er begriff die Aufgabe dieser Vereinigung, als er sich die Differenz beider Standpunkte klar machte. (Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. 1801.) . . .

Die Aufgabe, welche sich Hegel setzt, fordert also zu ihrer Lösung eine Fundamentalwissenschaft, welche Logik und Metaphysik in Einem ist, die Wissenschaft vom nothwendigen Denken, das in der menschlichen Vernunft dasselbe ist, als in der Weltvernunft. Die Vernunft ist eine. Die göttliche ist von der logischen nicht

unterschieden. Sie ist das Prius der Welt, sie ist die Welt als Gedanke, als Logos. So erhält die Hegel'sche Logik eine theosophische Bedeutung. Ihr Object ist das göttliche Denken, der Logos oder, wie sich Hegel theosophisch und missverständlich ausdrückt: „Gott vor Schöpfung der Welt."

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob hier wirklich Hegel den denkbar höchsten Standpunkt der Logik erreicht hätte. Die Schelling'sche Indifferenz des Idealen und Realen im Absoluten verwandelt sich bei Hegel in die absolute Intelligenz. Das absolute, selbstbewusste Wesen in den absoluten Geist. Allein schon der Ausdruck: Weltvernunft, der vom Verfasser auch für den absoluten Geist gebraucht wird, verräth uns, dass dieser absolute Geist nicht der überweltliche, persönliche Gott des Theismus ist, sondern die unpersönliche Weltvernunft des Pantheismus, welcher man den Namen des absoluten Geistes beilegen zu können glaubt, weil sie sich in der Allheit der endlichen geistigen Wesen selbst verwirkliche und zu ewig persönlichem Dasein erhebe, wenn auch die einzelnen Momente dieser Verpersönlichung ohne Anfang und ohne Ende entstehen und vergehen.

Dass Hegel selbst den absoluten Geist in diesem Sinne nimmt, lässt sich aus allen Hauptschriften Hegel's erweisen, namentlich aus seiner Logik. Dass aber auch der Verfasser keinen anderen Sinn mit dem Begriff des absoluten Geistes verbindet, zeigt sich deutlich in der Zwecklehre dieser seiner Logik (S. 509 ff.), wo Gott das Allgemeine ist, welches sich in der Gesammtheit der Weltindividuen specificirt, um sich aus ihnen wieder hervorzubringen (S. 519). Der absolute Geist ist hiernach die Einheit von Subject und Object, von Begriff und Welt, von Sein und Werden, vom Unwandelbaren (des Inbegriffs der Kategorieen, des Welt-Logos) und Wandelbaren (dem Entstehen und Vergehen der Weltindividuen).

Das Hinausschreiten Hegel's über die Schelling'sche Identitätslehre liess also die Unpersönlichkeit des Absoluten an sich stehen und schritt also in sofern nicht über sie hinaus, sondern verwandelte nur die absolute Indifferenz, das Nochnichtunterschiedensein von Geist und Natur, die Potenz der Welt in den Inbegriff der abstracten, todten Weltkategorieen, von denen sich nicht beweisen liess, wie sie die wirkliche Welt zu erzeugen vermöchten, wie aus ihnen die wirkliche Welt (durch Entlassen, Veräussern) hervorgegangen sein könne. Schelling sah daher diese angebliche Verbesserung seiner Lehre für einen abenteuerlichen Abweg an. Für einen Abweg, weil an die Stelle der Potenz und des Actus, lebendiger Begriffe, das Verhältniss von Kategorieen zu deren Specificationen

gesetzt wurde, ein todtes Begriffssystem. Für abenteuerlich, weil es wider allen gesunden Menschenverstand streitet, aus einem Inbegriff leerer Kategorieen die lebendige Weltwirklichkeit erklären zu wollen. Allein Schelling war scharfsichtig genug, mitten in der Gestaltung seines Identitässystems zu erblicken, dass allerdings über dessen bisherige Fassung hinausgeschritten werden müsse, aber in einer anderen, lebendigeren und fruchtbareren Weise als von Hegel geschehen war. Nicht ein Hinausschreiten über sein System als Identitätslehre, nicht einmal in jedem Sinne über den Pantheismus desselben schien ihm erforderlich, sondern nur ein Hinausschreiten über den unzulänglichen Begriff der Indifferenz des Subjectiven und Objectiven im Absoluten, nach welchem Gott unpersönlich war, die Welt ein Strom entstehender und vergehender Erscheinungen, Gott die Indifferenz, die Welt deren Differenzenspiel, Gott die Potenz, die Welt deren in ewigem Entstehen und Vergehen begriffener Actus. Schelling begriff, dass Gott nicht die blosse Indifferenz der Weltdifferenzen, nicht die blosse Potenz des Weltactus sein könne, sondern an und für sich schon Einheit in unendlicher Mannigfaltigkeit, an und für sich schon Potenz und Actus zumal, er begriff, dass Gott an und für sich selbstbewusster Wille, absolute Persönlichkeit sein müsse. Nur nahm er darum nicht an, dass Gott ein naturloser, bloss denkender und wollender Gott sei, sondern ein naturgewaltiger Gott, und eben so wenig nahm er an, dass die absolute Persönlichkeit Gottes absolut vollendet und unwandelbar über der Welt stehe, sondern dass Gott in der Weltschöpfung sich selbst, seine eigene Wesenheit entwickele und entfalte, darum selbst in einen geschichtlichen Weltprocess eingehe, um am Ziele dieser Selbstentwickelung und Selbstentfaltung in seine volle Selbstverwirklichung einzutreten und Alles in Allem zu sein.

Diese Lehre des späteren Schelling ist Theismus, näher Monotheismus, in wiefern sie die Persönlichkeit Gottes statuirt, sie ist Pantheismus, in wiefern sie die Welt als Selbstentwickelung Gottes fasst und Alles als zur Wesenheit Gottes gehörig geltend macht. Sie verlangt vom wahren Pantheismus, dass er vor Allem Theismus sei, sie verlangt vom Theismus, dass er Pantheismus sei, in dem Sinne, dass Alles als zur Wesenheit des persönlichen Gottes gehörig betrachtet werde. Nimmt man hinzu, dass diese Weltanschauung des späteren Schelling die Unvergänglichkeit der geistigen Wesen involvirt und eine dereinstige Weltvollendung in der Gottesvollendung lehrt, so kann man nicht zweifelhaft sein, dass dieselbe den Hegelianismus an Lebendigkeit, Tiefe, Grossartigkeit und Fruchtbarkeit weit überragt. Und dennoch reicht der spätere Schelling nicht an die Tiefe

Baader's hinan. Nicht erst von der Schelling'schen Indifferenzlehre aus, wie Hegel der bloss formellen Bestimmung, man möchte fast sagen, den blossen Worten nach, sondern schon von der Fichte'schen Selbstbewusstseinslehre aus, hatte Baader die Folgerung gezogen, dass Gott als absolutes Selbstbewusstsein, als absolute Persönlichkeit gedacht werden müsse. Ist das Selbstbewusstsein absolut, wie Fichte lehrte, so folgerte Baader, dass das Absolute Selbstbewusstsein sein müsse, und wenn Selbstbewusstsein, dann nothwendig absoluter und folglich weltfreier und überweltlicher Geist und Persönlichkeit. Da aber der absolute Geist nicht blosse (Welt-) Potenz sein kann, sondern absoluter Actus und unendliche Wirklichkeit, so kann er nicht naturloser, sondern nur naturfreier und naturmächtiger Geist sein. Da aber der absolute Geist als absolut vollendet untheilbar ist und sein muss, so kann die Welt nicht seine Selbstentwickelung sein, sondern muss seine freie (nicht darum zufällige) Hervorbringung, seine Schöpfung sein, eine Schöpfung zwar aus seinen ewigen Kräften, aber darum nicht eine Zertheilung seiner ewigen Wesenheit in endliche Gestaltungen. Alles entspringt daher seiner Wesenheit nach aus Gott, aber die Wesenheit des Geschaffenen ist eine andere als die Wesenheit Gottes und nur eine von Gott verliehene und darum von seiner Wesenheit unterschiedene. Gott bleibt in seiner Schöpfung unwandelbar er selber und geht nach seiner Wesenheit nicht in einen geschichtlichen Process ein, sondern in ewiger Selbstverjüngung bewegt er sich in sich selbst unwandelbar über aller Geschichte, begründet, lenkt, leitet diese und führt sie zu ihrer Vollendung, in welcher er allerdings Alles in Allem sein wird, ohne dass doch je seine ewige Wesenheit mit der Wesenheit der Welt in eine ununterschiedene Wesenheit zusammenflösse.

Dies ist der Standpunkt Baader's, der an Tiefsinn von keinem anderen System, auch dem des späteren Schelling nicht, erreicht worden ist und dem sich nur Krause im Kern der Sache am meisten näherte. Diese von keinem andern System erreichte Tiefe des Baader'schen Standpunkts ist der Grund, weshalb die Jünger Baader's ihren Meister als den Begründer der Philosophie der Zukunft verkündigt haben, worüber nur die Unwissenheit die Achseln zucken konnte.

Es leuchtet ein, dass der Standpunkt Baader's eine Logik verlangt, welche zugleich Metaphysik ist, ohne doch, wie die Hegel's, die gesammte Metaphysik in sich aufzuzehren und zu verschlingen. Die Baader'sche Logik ist metaphysisch, aber sie ist nicht die gesammte Metaphysik, denn sie zehrt nicht die

gesammte Lebenswirklichkeit in blosse, wenn auch metaphysische, Logik auf. Die Logik Baader's geht an Grösse, Tiefe und Kühnheit nicht bloss über die Hegel's, sondern auch über die des späteren Schelling hinaus. Die Principien derselben sind in reicher Fülle in den Schriften Baader's ausgesprochen. Aber sie liegen zerstreut umher, ohne systematische Ordnung, ohne Entwickelung in die erforderlichen Folgesätze und darum in ihrem bewundernswerthen Zusammenhang schwer zu erkennen. Wenn weder Baader noch bis jetzt Einer seiner Jünger eine Logik in dem angedeuteten Geiste an das Licht gestellt hat (denn E. v. Schadens confuse Logik ist entfernt nicht im Sinn und Geist Baader's entworfen), so waren und sind daran die äusseren Hemmungen Schuld, von denen bekanntlich fast immer epochemachende Grundgedanken am meisten betroffen werden. Denn je tiefer ein neuer oder auch aus Verkennung hervorgezogener Grundgedanke ist, um so weniger populär pflegt er bei seinem ersten Auftreten zu sein, um so grösserer Verkennung und Missdeutung ist er ausgesetzt. Aehnlich ist das ächte Christenthum zu allen Zeiten unpopulär gewesen und, um ein naheliegendes Beispiel anzuführen, Schelling ist in demselben Maasse unpopulärer geworden, in welchem er mehr in die Tiefe gegangen ist.

Kehren wir zu der Geschichte der Logik unseres Verfassers zurück, so haben wir noch zu bemerken, dass derselbe von nachhegel'schen logischen Lehren nur die von Herbart, Schopenhauer und Trendelenburg berücksichtigt.

Diese Lehren sind sorgfältig vorgetragen und ihre Kritik enthält nicht wenig Lehrreiches. Man erfährt indessen nicht, warum nicht andere Logiker noch berücksichtigt worden sind, unter denen wir nur Bolzano, Krause, Beneke, Schleiermacher, Braniss, Ulrici, Ueberweg, Lotze, J. H. Fichte, C. Ph. Fischer erwähnen wollen.

Die metaphysische Logik, welche der Verfasser nun im zweiten Buche des vorliegenden Werkes ausführt (der dritte Abschnitt des ersten Buches: die Methode der Logik, gehört schon ganz zum System der Logik selbst), stellt sich im Princip ganz in den Umkreis des Hegel'schen Grundgedankens der Identität des Denkens und Seins und überschreitet den idealistischen Pantheismus Hegel's um keines Haares Breite. Wer diesen Standpunkt einmal zugibt, der wird die Ausführung überall vortrefflich finden.

Keine aus Hegel's Schule hervorgegangene und im Wesentlichen an Hegel festhaltende Logik erreicht an Eleganz der Darstellung, an Reiz der Entwickelung, an Klarheit und methodischem Fortschreiten die Ausführung unseres Verfassers.

Im Einzelnen wird Hegel selbst vielfach verbessert und zu so

durchsichtiger Klarheit erhoben, als es der Standpunkt selbst nur immer zulässt. Aber der Standpunkt selbst, das unpersönliche Absolute, die Identität des Denkens und Seins schlechtweg bleibt ein Widerspruch und muss sich daher durch lauter Widersprüche durchwinden, ohne sie wirklich und in Wahrheit auflösen zu können. Dies tritt am frappantesten im neunten Kapitel des zweiten Buches hervor, überschrieben: Die Idee oder der Selbstzweck. Hier wird der Versuch gemacht, der Kategorie des Zwecks eine gültige Bedeutung für die Welt, das Leben, Erkennen und Wollen zu vindiciren. Allein, wenn das Absolute unpersönlich ist, so gibt es überhaupt keinen Zweck, also auch keinen Weltzweck etc., und die zu fassen versuchte Kategorie des Zweckes muss schliesslich in reine Zwecklosigkeit auslaufen. Dies spricht der Verfasser selbst wörtlich aus mit dem Satze (S. 536): „Der Selbstzweck ist Entwickelung. Auf die Frage: was ist das Ziel der Entwickelung? gibt es hier nur eine Antwort: Die Entwickelung selbst, nichts Anderes.“ *Sapienti sat!*

13.

Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft des Geistes und der Natur, von H. K. Hugo Delff. Husum, C. F. Delff. 1865.

Der Geist lässt sich nicht dämpfen, ist der erste Gedanke, der uns aufsteigt, wenn wir diese merkwürdige Schrift durchgelesen haben. Sie enthält eine Fülle frischer und tiefer Gedanken, die aber noch nicht überall das richtige Maass gefunden haben. Das Buch ist ein Programm einer in die Tiefe gehenden Philosophie, aber noch nicht diese selbst. Auch als Programm hat es nicht die rechte methodische Anordnung des Stoffs und seine Gedanken hängen mehr innerlich zusammen, als dass sie sich in systematischer Entwickelung vor uns aufrollten. Das Ganze umfasst acht Abschnitte, die nur lose mit einander verbunden sind: 1) Was ist Wahrheit. 2) Das Christenthum und die Wahrheit. 3) Das Christenthum und die Wissenschaft. 4) Die Wissenschaft. 5) Die Philosophie. 6) Die Naturwissenschaft. 7) Die Magie oder die Dynamik der Natur. 8) Die Theologie.

Die Grundrichtung der Denkweise des Verfassers offenbart sich schon sehr bestimmt in dem ersten Abschnitt. Mit lebhaften Farben schildert er zunächst die Widersprüche, welche Welt und Leben dem zum Nachdenken erwachenden Menschen darbieten und ihn zu peinvollen Zweifeln führen. Mit tiefethischem Sinne erblickt der Verf. darin eine Versuchung, welche an den Menschen herantritt, aber wenn er hinzufügt: „damit er an seiner Aufgabe verzage", so meint er sicher doch etwas Anderes, als der Wortlaut an die Hand gibt, nämlich wohl, dass er diese Versuchung bestehen soll. Daher er auch fortfährt: „Jedoch der von einem klaren und mächtigen Gefühl seiner (wahren) Natur durchdrungene Mensch wird diesem Schein nicht in sich Raum lassen. Vielmehr je mehr scheinbare Widersprüche sich ihm in der Erscheinung darbieten, um so kräftiger und lebendiger wird in ihm das Verlangen thätig sein: nach den unsichtbaren Principien, aus denen das Ganze abgeleitet und erklärt werde, nach Ursache und Zweckbestimmung, nach Wesen und Gesetz zu forschen. Dieser mächtige, mit der Natur des Menschen selbst verwachsene Trieb würde nicht erklärlich sein, wenn er nicht eine Wirkung eben der Principien selbst wäre, welche wie allem Dasein so auch der menschlichen Natur zu Grunde liegen, in dieser aber auch ein ihrem eigenen Wesen analoges Organ antreffen, in dem sie sich dem Bewusstsein mittheilen und durch das sie im Herzen in der Lebensmitte des Menschen fort und fort den lebendigen Trieb erwecken, in lebensinniger, klarer und distincter Erkenntniss das Licht, die immanente Regel einer freien, sittlichen, d. h. den Principien conformen Thätigkeit zu gewinnen." Diese Betrachtungen führen ihn zu der Ueberzeugung, dass die Wahrheitserforschung eine sittliche Lebensaufgabe ist und dass nur nach dem Maasse der sittlichen Lebendigkeit dem Menschen die Wahrheit und ihre wirkliche lebendige Erkenntniss zu Theil wird. Der Mensch hat in sich einen ursprünglichen Sinn für das Wahre und Gute. Es liegt nur daran, dass der Mensch diesen Sinn in seiner Reinheit wirken lasse. Der Mensch kann mit seinem Verstande die Wahrheit nicht erkennen, wenn nicht das Herz zu der Wahrheit ein Verhältniss hat. Wenn das Herz sich nach unten neigt, wie kann der Verstand in die Höhe steigen? Die Frage: Was ist Wahrheit? kann nach dem Verfasser nur dahin beantwortet werden, dass Gott, das Absolute, die Wahrheit sei. Er ist ihm das Urprincip, das Princip schlechthin. In allem unserem Denken ist ihm die Idee des Absoluten nothwendige Voraussetzung. Selbst die Ichvorstellung kommt ihm nur mittels der Idee des Absoluten zu Stande, schon darum, weil das Ich ein Endliches ist und alles Endliche nur unter der Voraus-

setzung des Unendlichen, im Bewusstsein, aufgefasst wird. Da das Bewusstsein des Absoluten dem Menschen wesentlich ist, so ist ihm die Idee des Absoluten (virtuell) angeboren. *)

Von dieser Grundlage aus protestirt der Verfasser im vierten Abschnitt gegen jede bloss mechanische Weltanschauung und erklärt die Idee des Lebens als das *centrum fermentativum*, das *principium formationis* der Wissenschaft wie des Daseins. Allein erst der fünfte Abschnitt: die Philosophie, gewährt uns einen volleren Einblick in die philosophische Tendenz des Verfassers. Man kann nicht sagen, dass uns der Verfasser hier über das Wesen und die Aufgabe der Philosophie Neues und bisher Unerhörtes vorgetragen habe, aber man wird ihm doch einräumen müssen, dass er das Geistvollste, was gerade die tiefsten Philosophen aller Zeiten über die Philosophie gedacht haben, einige kleine Incongruenzen abgerechnet, kräftig und lichtvoll ausgesprochen hat. Dem Ideal gegenüber, welches ihm von der wahren und ächten Philosophie vorschwebt, erscheinen ihm die Leistungen der bisherigen Philosophen mehr oder minder unzulänglich. Aber er gebe uns erst einmal ein System der Philosophie, das die bisherigen Leistungen überträfe. Er greift aus der Reihe der Philosophen willkürlich eine Anzahl heraus, an denen er Kritik zu üben versucht: Aristoteles, Cartesius, Spinoza, Locke, Hume, Kant, Fichte, Jacobi, Schelling, Hegel, Feuerbach und Schopenhauer. Er sagt manches Geistvolle und Treffende über diese Philosophen, aber seine Kritik bleibt von einer allseitigen Beurtheilung weit entfernt und das Auffallendste ist, dass er gerade diejenigen Philosophen gar nicht in Betrachtung zieht, mit denen er seiner Geistesrichtung nach am meisten sympathisiren müsste: Platon, Plotin, Augustinus, Scotus Erigena, Nikolaus Cusanus, Eckhart, Böhme, Hamann, Baader etc.

Man kann einräumen, dass in Aristoteles nicht die gleiche Ursprünglichkeit, Lebendigkeit, Lebens- und Weltinnigkeit, die Tiefe und Macht der Ideen gewaltet hat wie in Platon, dass nach den Worten des Verfassers Platon wohl wusste, warum er dem Aristoteles zürnte, und dass in Aristoteles bereits der Formalismus über die Tiefe des Inhalts sich hervordrängte, aber darum ist er doch

*) Wenn der Verfasser in seinem Buche die Theologie zuletzt bringt, so erkärt sich dies nur daraus, dass er keine systematische Darstellung beabsichtigt. Vergleiche über die Stellung der Theologie in dem Systeme der Philosophie Sengler's Recension der H. Ritter'schen Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Jahrgang 1866, I. Heft, S. 66, 11, wo die Frage nach der Stellung der philosophischen Theologie mit entscheidenden Gründen erledigt ist.

noch lange nicht der Tiefe der Gedanken so entfremdet, dass man seine Philosophie mit dem Verfasser eine Stubengelehrsamkeit nennen dürfte. Vielmehr ist nicht zu leugnen, dass er nach verschiedenen Richtungen hin Platon übertroffen hat. Wenn gefragt würde, wer von beiden die grössere Arbeit vollbracht habe, so muss man sagen, für die Gewinnung der Principien in ihrer Allgemeinheit Platon, aber für ihre (modificirte) Anwendung und Ausbreitung Aristoteles. Der Letztere ist dafür nicht verantwortlich zu machen, wenn Spätere seine Methode zu einem bequemen Mechanismus missbraucht haben. Bei ihm selbst war sie ein solcher nicht und was die energische Selbstthätigkeit in der philosophischen Arbeit betrifft, so ist er hierin von Wenigen seiner Nachfolger erreicht worden und schon die nächstfolgenden Schulen der Stoiker und der Epikureer sind in der Logik und Erkenntnisswissenschaft tief unter ihn herabgesunken. Der Verfasser weiss zwar, dass Aristoteles die Einsicht gehabt hat, dass das Unmittelbare immer das Erste, die eigentliche Grundsubstanz der Wissenschaft, das Mittelbare das Secundäre sei, dass Urtheile, nicht Schlüsse die Wissenschaft machen. Denn gerade das ist die bestimmteste Lehre des Aristoteles. Aber er hält die unmittelbaren Principien des Aristoteles für inhaltslos und bloss formal. Was an der Lehre des Aristoteles mangelhaft ist, hat Strümpell in seiner Geschichte der griechischen Philosophie wenigstens grösstentheils schärfer hervorgehoben als der Verfasser. Freilich können wir nicht leugnen, dass in Aristoteles schon ein Nachlass der Tiefe und Lebendigkeit der Gesammtanschauung eingetreten und dass seine gewaltige Ausbreitung einigermassen auf Kosten der Tiefe hervorgetreten ist, aber er bleibt dennoch eines der grössten Gestirne am Himmel der Philosophie und er fand in Griechenland keinen ebenbürtigen Nachfolger, geschweige einen grösseren Fortbildner. Dabei kann man vollkommen zugeben, dass die an Aristoteles geübte Kritik des Verfassers tiefe Gedanken enthält, wie z. B. wenn er behauptet, der Wahrheit lasse sich nur durchaus persönlich, d. i. sittlich beikommen, die Wahrheit des Gedankens bestimme sich nicht nach seiner formellen, sondern nach seiner substantiellen Regelmässigkeit, die wahre Erkenntniss habe ihre Nothwendigkeit in sich selbst etc. Am schwersten vielleicht trifft der Vorwurf des Verfassers: „Es ist für den Charakter und die Denkweise des Aristoteles sehr bezeichnend, dass er die reine Reflexion als die bloss verständige, isolirte und abstracte Thätigkeit der sittlichen (von ihm freilich einseitig und äusserlich aufgefassten) Tüchtigkeit weit vorzieht, ja in jener die höchste Lebenstugend, die wahre Göttlichkeit des Lebens erblickt, insofern die ungetrübte und ungehemmte Reflexion, welche sich selbst

zum Gegenstand hat, das eigentliche Wesen und Leben Gottes ausmachen soll.“ Allein wie erhaben steht dennoch Aristoteles durch seine Erkenntniss Gottes als des sich selbst denkenden Denkens über den Stoikern, die es mit der Welt verschmolzen und über den Epikureern, die es leugneten!

Ziemlich ähnlich gestaltet sich die Kritik des Begründers der neuern Philosophie, des Cartesius. Auch bei Cartesius trat wieder der Gedanke hervor, dass Alles oder doch das Meiste von der Methode abhänge. Vortrefflich sagt hier der Verf.: „Es ist dieser Irrthum ungefähr derselbe, dessen sich ein Fürst oder Heerführer schuldig macht, wenn er meint, dass der Sieg seiner Schlachten nur bedingt sei durch die genaue und strenge Dressur seiner Soldaten, da es doch vielmehr der Geist der Ordnung, der Geist der Ehre, der Geist der Liebe, der Leidenschaft für die gemeinsame Sache des Fürsten und Volkes sind, welche die Schlachten gewinnen, diese daher zu pflanzen die wichtigste und erste Aufgabe sein muss. Wie aber die Formen überall unnatürliche, widernatürliche Tendenz annehmen, wo sie dem Innern entäussert sind, so ist diese Dressur, diese Schematisirung zugleich eine wirkliche Verbildung und Entstellung. Ebenso ist auch die künstliche Methodisirung in der That ein Gamaschendienst, dem die Gedanken unterworfen werden; man drückt und presst sie bei ihrem Entstehen so lange, bis sie die Form und Lage annehmen, die man eben für schicklich hält, und drückt und presst sie eben aus ihrer natürlichen Form heraus. Die Gedanken hängen zusammen wie die Dinge; es ist da von Natur kein Unterschied. Sie entwickeln sich einer aus dem andern, wie die Dinge sich aus einander und aus ihren Keimen entwickeln; sie werden nicht formirt, sondern evolvirt und geboren, und überzeugen durch ihre eigenthümliche Wesenheit und Kraft. Die Mannigfaltigkeit der Formen dieser Bewegung einseitig ausbeuten, und diese oder jene als äusseres einziges Maass anlegen, alles nach diesem Maass zuschneiden und beschneiden — ist ein todter, tödtlicher Schematismus.“ Die Methode muss aus dem innern Wesen der Sache entspringen, aber sie muss daraus wirklich entspringen und nicht ausbleiben. Vollständiger als der Kritik des Aristoteles pflichten wir der Kritik des Cartesius bei, ohne darum es im Mindesten aufzugeben, Cartesius dennoch als einen grossen Philosophen zu ehren. *)

*) Jeder kann sich von der Grösse des Cartesius als Philosophen überzeugen, der auch nur die deutsche Uebertragung der Cartesianischen Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie von Kuno Fischer mit Aufmerksamkeit studiren will. Sehr geistvoll hat K. Fischer die Lehre des Cartesius in der zweiten Auflage seiner Geschichte der neueren Philosophie dargestellt.

Ueber Spinoza sitzt der Verf. dann in einer Weise zu Gericht, welche gegen die Ueberschätzung von Seiten der neuern Pantheisten stark absticht. Im Kern der Sache ist er im Rechte, wenn auch einige Einschränkungen erforderlich sein dürften.

Gegen den Kriticismus Kant's tritt der Verf. gleichfalls mit aller Entschiedenheit und in einzelnen Wendungen mit einer Schroffheit auf, die wir nicht durchaus billigen können. Im Kern der Sache ist er aber auch hier im Rechte, wenn er die Lehren Kant's von den Grenzen des menschlichen Erkenntnissvermögens als aus unzulänglichen und geradezu oberflächlichen Reflexionen hervorgegangen und zu heilloser Seichtigkeit führend bezeichnet. Was will man Gegründetes gegen den Verfasser einwenden, wenn er in seiner kraftvollen Weise sagt: „Ein wirklich vom philosophischen Trieb Erfüllter denkt nicht an Grenzen der Forschung; er stellt sich ihr Gebiet eben so unbegrenzt vor, wie das Leben selbst unbegrenzt ist in seinem Umfange und in seiner Fülle.... Das Erkenntnissvermögen ist in der That unbegrenzt, das ganze Leben ist sein natürliches Object. So wenig wie der Mensch unfähig ist, die ganze Idee der Sittlichkeit in der besondern Form seiner Individualität zur Darstellung zu bringen, eben so wenig kann davon die Rede sein, dass er nicht die ganze Wahrheit erkennen könnte.“ Eine Würdigung des ganzen Kant lag dem Verfasser ausser dem Wege.

Nach dem Bisherigen wird man nicht erwarten, einen besonders hohen Werth auf den Subjectivismus Fichte's und den sentimentalen Standpunkt Jacobi's gelegt zu finden. Fichte beschuldigt er, dass seine Lehre die vollständige Supposition des endlichen Subjects in die Lebenswürde des Absoluten, und dass sein „sittlicher Idealismus“ absoluter Pharisäismus sei. Ueber Jacobi sagt der Verfasser nichts Anderes, als was schon oft über ihn gesagt worden ist, und was daher der Wiederholung hier nicht bedarf.

Unter allen in Betracht gezogenen Philosophen imponirt offenbar dem Verfasser am meisten Schelling, und man wird nicht leugnen können, dass er ihn im Ganzen unter allen jenen am höchsten stellt. Schon bei Gelegenheit Spinoza's hatte er geäussert: „Die grossartige Anschauung, wie sie das Genie Schelling's (den andern beurtheilten Philosophen verweigert er das Prädicat des Genie's) aus dem engen starren Labyrinth des spinozistischen Systems zusammenfasste, war in dieser tiefsinnigen Fülle nicht die ursprüngliche Schöpfung des spinozistischen Geistes.“ Der Schelling'schen Philosophie räumt er nun wenigstens in sofern geschichtlichen Werth ein, als sie in der Naturforschung ihrer Tage eine lebendige geistig-philosophische Anschauung der Dinge und Verhältnisse angeregt habe. Nur verleugne

auch sie, meint er, nicht den dem ganzen Standpunkt wesentlich eigenen abstracten Lebenstypus. Diese Philosophie war nach ihm nur subjective logische Construction der Naturdinge und Verhältnisse, sie kam bei aller grossartigen Anlage über das formale, das logische, das imaginäre Wesen nicht hinaus. Die Schelling'sche Philosophie ist ihm zwar die Philosophie eines Genie's, aber doch nur der Machtstreich des Genie's. Daher war sie ihm im Grunde nur Poesie, nicht eigentlich Philosophie. Der Grundgedanke der Identität des Ideellen und des Reellen liess sich im Einzelnen nicht consequent durchführen. Die Natur wurde einseitig als das Reelle, der Geist einseitig als das Ideelle gesetzt. Es ist nicht ein bloss quantitativer Unterschied zwischen Natur und Geist zu setzen. Die Natur ist nicht bloss, wie nach Schelling, unreife Intelligenz, der Geist zu sich gekommene Natur.

Es gibt keineswegs einen bloss graduellen Uebergang von der Natur zum Geist, so dass die sehende und spontane Vernunft nur der Gipfel der Steigerung wäre, sondern die Vernunft steht um eine Geburt, um einen Anfang höher als die Natur, die innere Welt gegen die äussere. Die Vernunft hat keineswegs ein Leben mit der Natur, und das Leben der Natur ist ihr nicht durch ein formales, noch auch graduelles, sondern durch ein wesentliches Verhältniss untergeordnet. Aber wie ist es gekommen, dass der Verfasser damit die Kritik Schelling's geschlossen hat? Lag ihm nicht bereits die Gesammtausgabe der Werke Schelling's vor und musste er sich nicht aufgefordert finden, auch die spätere Philosophie Schelling's, die doch schon vom Jahre 1809, wo derselbe erst im 34. Lebensjahre stand, begann, der Kritik zu unterstellen? Hat Schelling nicht mindestens zum Theil die gegen seine frühere Philosophie hervorgetretenen Einwendungen als begründet anerkannt und ihnen durch eine jedenfalls höchst merkwürdige Wendung und, wenn man gerecht sein will, eine unleugbar grössere, wenn auch noch nicht in alle Wege zulängliche Vertiefung seines Philosophirens Abhülfe zu verschaffen versucht? Kann eine Kritik Schelling's ausreichend gefunden werden, welche nur eine Gestalt seiner Philosophie beurtheilt und gerade die ihrem Princip nach reifere und höhere unberücksichtigt lässt? An einer früheren Stelle (S. 103) finden wir zwar das summarische Urtheil: „Den letzten vollständigen Bankerott hat sie (die neuere Philosophie) in der Schelling'schen Offenbarungs-Philosophie erlitten etc.“ Aber den Beweis für diese Behauptung hat der Verfasser nicht geliefert. Man kann, was zu zeigen hier zu weit führen würde, auch die letzte Gestalt der Schelling'schen Philosophie nicht durchaus befriedigend finden; die Behauptung aber, dass sie einen

vollständigen Bankerott gemacht habe, kann von uns nur als unangemessen bezeichnet werden. *).

Hegel's Panlogismus gilt dem Verfasser für Mechanismus. Es ist ihm ein Kunstwerk, wie der Automat ein Kunstwerk ist. „Aber sein Leben", sagt er, „ist ein erheucheltes und seine Gründe sprechen nicht zur Vernunft. Er ist bannend, zaubernd, aber nicht überzeugend. Das Leben muss sich in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit aus sich selber darlegen. Der Rädergang seiner Maschine ist keine Begründung. Die Wahrheit muss ihre Kraft aus sich selber haben und nicht aus der Methode; sie muss ihre Kraft innerlich haben, nicht äusserlich." Wir haben nichts gegen diese Auffassung zu erinnern, als dass der reiche und kühne Geist Hegel's ungleich Tieferes anstrebte, als er erreichte, dass sein energischer Geist vielfach über die Schranken und Fesseln seiner Methode hinausschäumte und dass die grossen Wirkungen, die im Guten und Schlimmen von ihm ausgegangen sind und noch heute grosse Herrschaft üben, wenn auch nicht die Wahrheit seiner Lehre, doch die Genialität seines Geistes bezeugen.

L. Feuerbach's Umschlag vom Extrem des Idealismus in das Extrem das Materialismus beschäftigt den Verfasser mehr als der Panlogismus Hegel's. Je verkehrter die Denkrichtung, um so grössere Arbeit macht sie. Doch ist die Arbeit gelungen und die Widerlegung ausreichend begründet.

Zuletzt wendet sich der Verfasser zur Kritik Schopenhauer's. Die Widerlegung wird hier leicht, weil die Absurdität handgreiflich ist. Sie vollzieht sich mit einem Schlage: „Dass ein todtes Sein soviel ist als Nichts, dass das (absolute) Sein nothwendig als Wille gefasst werden muss, ist eine auch von Schelling anerkannte Wahrheit. Dass aber das Denken zu diesem Wille-Sein erst in seiner letzten Evolution im Menschen als untergeordnete Bestimmung hinzu-

---

*) Hubert Beckers hat in einer Reihe von Abhandlungen Erläuterungen der letzten Gestalt der Schelling'schen Philosophie gegeben, welche die Beachtung aller Forscher verdienen. Wir erwähnen davon nächst seiner akademischen Denkrede auf Schelling (1855), vorgetragen in der Akademie zu München zur Feier ihres 96. Stiftungstages: 1) Historisch-kritische Erläuterungen zu Schelling's Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kant's Ideal der reinen Vernunft (München, G. Franz, 1858); 2) Ueber die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik (München, Franz, 1861); 3) Ueber die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schelling's (München, Franz, 1864); 4) Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhang ihrer Entwickelung (München, Franz, 1865). Diese Schriften sind sämmtlich aus den Abhandlungen der k. b. Akademie der Wissenschaften besonders abgedruckt.

komme, und zwar auf eine unbegreifliche Weise von dem von Natur und Wesen blinden Willen hervorgerufen, ist eine begrifflose Annahme.“ Dies führt der Verfasser des Weiteren aus und zeigt das völlig Ungenügende dieser märchenhaften Philosophie, die sich mit einem falschen Schein von Tiefsinn umgibt. Nach einigen tiefergehenden Erörterungen über Glauben und Wissen etc. schliesst der Verfasser diesen Abschnitt mit den eindringlichen Worten: „Aber die Philosophie hatte und hat die Bestimmung, in wahrhaft ethischem Lebensgeist auf das Leben in allen seinen Kreisen und Gebieten einzuwirken und dieses mit Fermenten der Wahrheit zu durchdringen. In dieser Kraft muss und soll die Philosophie, welche alle geistlebendige Original-Erkenntniss in sich vereinigt, in den Fluthen des Untergangs und der Zerstörung als ein Panier, ein rettendes Zeichen aufgerichtet werden, als eine Macht, welche die Welt zu überwinden befähigt ist.“

Der sechste Abschnitt: die Naturwissenschaft, enthält eine reiche Saat tiefer Gedanken, welche die äussersten Umrisse einer Naturphilosophie darbieten, die in naher Verwandtschaft mit den Ideen Baader's, Schelling's, Burdach's, Treviranus', Schubert's, Carus' etc. und der ältern deutschen Naturphilosophen stehen.

Der Verfasser setzt der mechanisch-atomistischen Naturbetrachtung die organische entgegen. Er ruft den Mechanikern zu:

„Nein, sag' ich, nein, der Freiheit eine Gasse,
Dem Lichte und dem Leben eine Bahn! . . .
Jetzt wisst ihr nichts, nur tausend Nebendinge
Beschweren wie ein Ballast euren Geist.
Jetzt baut ihr nicht, nein, ihr verderbt nur Alles.
Ihr nehmt den schönen Gliedbau dieser Welt,
Raubt ihm sein Leben, raubt ihm seinen Geist,
In euren Händen bleibt nur das Gerüst,
Das uns mit kalter Todtenhand berührt.
Die blüh'nde Welt wird bei euch zur Maschine,
Nur zu des Daseins schalem Nutzen brauchbar,
Nicht mehr des Geistes ewig schönes Bild,
Nicht mehr des Geistes ewig schönes Leben.
Nein, nein, zerstöret nicht mit roher Hand
Die lichte Gotteswelt, des Geistes Tempel!“

Gegen die Atomistik führt der Verfasser die bekannten Gründe aus, ohne hier auf den Unterschied der absoluten und der bedingten Atomistik einzugehen. Seine Kosmologie bewegt sich ganz in dem Umkreis der Ideen Baader's und verwandter Forscher. Für den Ursprung des Organischen unterscheidet er von der *generatio aequivoca* der Pantheisten und Materialisten diejenige Auffassung der

generatio aequivoca, welche ihm zugleich Schöpfung, Productionsthätigkeit des Absoluten, welches persönlich ist, und die er in den Ausdrücken der Mosaischen Genesis ausgesprochen findet: „Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das sich besame. Es errege sich das Wasser mit Thieren", und „die Erde bringe hervor lebendige Thiere". Daher nimmt er auch keinen Anstand, die *generatio aequivoca* in diesem Sinne noch fortdauernd zu glauben, „die noch sichtbare *generatio aequivoca* ist Bild und Beleg des Schöpfungsvorgangs". Das Organische ist ihm im Allgemeinen dadurch begründet, dass der Aether, das astrale Element sich mit der Materie verbindet, so dass der Aether der Materie sich bemächtigt, und dieselbe bestimmend durchdringt und erfüllt, sie dynamisirt, spannt und belebt. Daher ist das Organische dem Elementaren principiell wesentlich enthoben, seine Existenzform ist eine specifisch andere, specifisch höhere. Zwischen dem Organischen und Unorganischen ist nichts weniger als eine Geburt; es ist da kein gradueller, sondern ein principieller Unterschied. Alle Lebenslinien, die in Himmel und Erde auseinander gehen, und sich in sich ausgestalten, laufen zusammen in dem Brennpunkt der Welt — in dem Menschen, dem Mikrokosmos. Der Mensch ist das concentrirte Abbild, vielmehr das einfache Urbild der ganzen Fülle des Weltalls.

Ueber die Processe des Organischen, das Verhältniss des Chemischen zum Organischen, den Verdauungsprocess, den Kreislauf des Blutes und Umbildung des Blutes, den Athmungsprocess, über das Nerven-, Muskel- und Knochensystem des menschlichen Organismus, dann über die Anwendung der Mathematik auf die Naturforschung finden sich beachtenswerthe, grösstentheils treffliche Gedanken ausgesprochen.

Wenn der Verfasser gegen Ende dieses Abschnittes sagt, der Materialismus sei die Consequenz der Naturwissenschaft, so meint er damit nur die mechanisch-atomistische, wie sie freilich seit Gassendi in den Schulen der empirischen Naturforscher vorherrschend gewesen ist, und sogar einen Newton zu ihren Anhängern zählte. Auch unter den Empirikern gab es seit Cartesius nicht wenige der Atomistik abgeneigte oder selbst entgegentretende Forscher. Richter und Wenzel waren nach Karsten (Philosophie und Chemie) nicht Atomistiker, wie später nicht Weiss und Schönbein und Andere. Ueber Chr. S. Weiss vergleiche man Akademische Denkreden. Dr. C. Fr. v. Martius. S. 327 ff. Ohne allen Grund ist auch der Vorwurf gegen Göthe nicht, dass er zuerst die schlechte Wirklichkeit in die Kunst eingeführt habe, von dem Grundsatz aus-

gehend, dass in der Kunst der Stoff gar nichts, die Form Alles gelte. Es ist von dem Verfasser auch nicht zu viel gesagt, wenn er den Materialismus für das Antichristenthum der Philosophie erklärt und wir müssen es vollkommen unterschreiben, wenn er tiefdenkend sagt: „Denn ihm (dem Materialismus) ist das Irdisch-Materielle das einzig und wahrhaft Reelle, während die Philosophie darin nur ein abgeleitetes, secundäres, ja ein abbildliches Reelle, das wahrhaft Unreelle in dem Geistigen, dem Unsichtbaren, dem Ideellen erkennt. Daher denn auch nur der Gläubige Philosoph ist, und jeder Ungläubige entwickelter oder unentwickelter Materialist. Der Materialismus ist daher ähnlich wie auch die Philosophie die Theorie einer Praxis, welche der Theorie voraufgeht. Denn es ist das eben die Wurzel der Unsittlichkeit, welcher nämlich das Unsichtbare für nicht objectiv wirklich, das Sichtbare, das Materielle für das wahrhaft Objective — das wahrhaft Werthvolle gilt. Wie ferner die Philosophie auf einem höchst intimen Fuss mit der Vernunft steht, so ist der Materialismus absolute Unvernunft."

Es würde uns zu weit führen, den Verfasser in die Dynamik der Natur, die er der Magie gleichsetzt, zu begleiten. Der VII. Abschnitt der Schrift ist diesen Betrachtungen gewidmet, die uns an der Hand meist wohl beglaubigter Thatsachen vorgeführt werden.

Der achte Abschnitt: Theologie, bringt in 41 Paragraphen Grundlinien dieser Wissenschaft, die in den reinen Principien (von den confessionellen und kirchlichen Fragen abgesehen) den Lehren Baader's näher stehen, als irgend einem andern philosophischen System. Wenn der Verfasser (S. 319) der Schriften J. Böhme's gedenkt und sie von Baader für trefflich entwickelt und commentirt erklärt, auch einräumt, dass die Auslegung Böhme's durch Hegel, Feuerbach und Baur von Baader und den Herausgebern seiner Werke widerlegt worden sei, aber etwas Enges und Beschränktes in seiner praktischen Philosophie gefunden haben will und meint, dass das Unpersönliche, Physische seiner Theorie nicht abzuleugnen sei, so gibt er mit der einen Hand, was er mit der andern wieder nimmt. Eben das ist von Baader und den Herausgebern seiner Werke streng erwiesen worden, dass die Theorie Böhme's nicht unpersönlich und nicht physisch sei!

Die Persönlichkeit Gottes und die bedingte Persönlichkeit des Menschen kann nicht bestimmter ausgesprochen werden, als Böhme sie ausgesprochen hat, und wenn er von einer innergöttlichen Natur spricht, so berechtigt dies so wenig, seine Theorie unpersönlich und physisch zu nennen, als es unberechtigt wäre, denselben Vor-

wurf gegen den Verfasser zu erheben, weil er ganz im Einklange mit Böhme und Baader (S. 316, 326) die innergöttliche Natur anerkennt. Dem Princip nach wird dieselbe Lehre von Schelling, Beckers, Weisse, Chalybäus, K. Ph. Fischer, Wirth und Anderen gelehrt, deren Theorien darum nichts weniger als unpersönlich und physisch sind. Gerade die Lehre des Verfassers von der innergöttlichen Natur gibt seiner Theologie dem abstrakt spiritualistischen Theismus gegenüber, dessen Schalheit Schelling so bestimmt behauptet hat, ohne je widerlegt worden zu sein, jene Tiefe, die ihn befähigte, eine Reihe lichtvoller Gedanken über das Verhältniss Gottes zur Welt darzulegen. Besonders ist der §. 20 (S. 328) in dieser Beziehung durch seine Gedankentiefe ausgezeichnet.

14.

Welt und Gott. Grundzüge einer die Gegensätze der Neuzeit in sich verarbeitenden theistischen Weltanschauung. Von H. Späth. Berlin, Reimer 1867.

Wir haben vor Allem von dieser Schrift zu rühmen, dass sie sich einer guten ansprechenden Darstellung befleissigt. Schon dieser Vorzug dürfte ihr eine Beachtung sichern, die ihr zahlreiche Leser verschaffen wird. Nach einem Vorwort an den Protestantenverein und einer kurzen Einleitung legt der Verfasser seine Ideen in zwölf Abschnitten dar, die überschrieben sind: 1) Herz und Verstand, 2) die Vernunft, 3) der Geist, 4) Seele und Leib, 5) die Natur, 6) das Weltganze, 7) der Lebensgrund, 8) das Weltziel, 9) Gott als Weltcentrum, 10) das Band zwischen Gott und Mensch, 11) die Geschichte, 12) der Tod und der Stern der Hoffnung. Im ersten Abschnitt sucht der Verfasser den Wesenseinklang von Herz und Verstand darzuthun. Der Verfasser weiss sehr wohl, dass Spannung zwischen Herz und Verstand allenthalben reichlich vorhanden ist, aber er hält sich mit Recht davon überzeugt, dass der Process zwischen beiden mit einer vollständigen Versöhnung enden muss. Im zweiten Abschnitt betrachtet der Verfasser die Vernunft als theoretische und praktische zugleich und erläutert ihre Autonomie als die Freiheit, sich nach den eigenen Gesetzen zu richten, also das eigene gottgesetzte Wesen zu verwirklichen. Wie sie sich dadurch von aller Zufälligkeit und Willkür befreit, schliesst sie die Selbstgenügsam-

keit von sich aus und setzt sich nicht absolut. Als geschöpfliche Vernunft fügt sie sich in die Schranken des Endlichen und findet sich auf das Ganze angewiesen. Vernunft kommt von Vernehmen, dem Wahrnehmen der Vernünftigkeit der Welt, ist also selber ein im frischen Geistesleben erwachsenes Erzeugniss der vernommenen Weltvernunft. Die Vernunft äussert sich nach dem Verfasser keineswegs in eigenthümlichen Thätigkeitsformen, wie Verstand, Wille, Gefühl, sondern sie durchdringt gleichsam als eine bestimmte Qualität alle Geistesthätigkeiten und Geisteszustände und prägt ihnen den höheren Charakter auf, der sie von allen Naturprocessen unterscheidet. Zwei Momente sind es, welche unwiderstehlich auf uns wirken und die Anerkennung des Vernünftigen herbeiführen: die Wahrnehmung einer organischen Verbindung der Dinge und in den Dingen die Erkenntniss einer Zweckmässigkeit in den Dingen. Hieraus entwickelt der Verfasser nun eingehend, dass unsere richtig verstandene Geistesanlage uns nöthige zur teleologischen Weltbetrachtung im umfassendsten Sinne. Wäre die Welt nicht selbst ein Zwecksystem, so müssten alle Anstrengungen unserer Vernunft an der Vernunftlosigkeit der Welt, auf welche sie angewiesen ist, zerscheitern. Unsere Vernunft ist nicht die Weltvernunft, aber sie führt uns mit Nothwendigkeit auf eine Weltvernunft, da wir ein Zwecksystem wahrnehmen, für welches auch unser Geistwesen sich angelegt zeigt. Aber diese Weltvernunft ist wiederum nicht als die absolute zu fassen. Da die Welt mit uns selbst Zweckprodukt ist, so kann sie mit dem Zwecksetzenden nicht zu identificiren sein. Die absolute Vernunft ist also nicht minder von der der Welt inhärirenden Vernünftigkeit als von unserer menschlichen und endlichen Vernunft zu unterscheiden. Im dritten Abschnitt: vom Geist, bestreitet der Verfasser vor Allem die Meinung, dass unser Selbstbewusstsein eine fertige Grösse sei. Vor Allem muss es sich kennen als einen noch keineswegs zu seinem Abschluss gekommenen Process. Der Ausgangspunkt dieses Processes kann auch dem Verfasser nur darin gründen, dass der menschliche Geist eine reelle Substanz ist, welche ihre Natur als eine jedem Acte schon vorausgesetzte in sich trägt. Der Geist existirt ihm daher schon vor dem Bewusstsein, das Selbstbewusstsein ist nur die Höhe seines Entwickelungsprocesses, ein Phänomen seines Geisteslebens. Der Geist erhebt sich aus innerem Triebe zur Selbstbestimmung und erringt den Zustand voller Macht über sich selbst. Indem der Geist sich selbst bestimmt, ist er Persönlichkeit. Daher ist nicht das Selbstbewusstsein, sondern die Selbstbestimmung der eigentliche Kern unseres geistigen Wesens und der Geist von Haus aus ein zur Sittlichkeit

bestimmtes Wesen. Wir sollen daher erst volle Persönlichkeiten werden. Im vierten Abschnitt: Seele und Leib, erklärt sich der Verfasser gegen jede dualistische Fassung von Geist und Leib. Seele und Leib sind nicht zu scheiden als verschiedene Realitäten, sondern als verschiedene Betrachtungsweisen des Organismus. Dagegen sind die zum Leib verwandten Stoffe und die sie bildende Seele sehr reell unterschieden. Nur erweist sich dasjenige am Leibe, was die materielle Masse zum Leib macht, als Einwohnung der Seele. Alles beseelte Dasein führt uns nach dem Verfasser zurück auf eine ursprüngliche oder wesentliche Beseeltheit der Welt, eine Weltseele oder kosmische Lebenspotenz. Die Welt ist ihm ein Organismus, in der nur Lebendiges Platz hat. Es gibt in der Welt kein Todtes. Da das Organische sich keiner anderen Stoffe bedient als derer, aus welchen das Anorganische besteht, da die anorganischen Stoffe in die mannigfaltigsten Lebensprocesse aufgenommen werden und zwar so, dass ihre Dynamik nicht zerstört oder unterdrückt, sondern nur in höherer Richtung thätig ist als ausserhalb des Organismus, so muss eine innere Verwandtschaft zwischen den Lebenspotenzen und den Stoffen, welche in jenen Dienst genommen werden, bestehen. Es muss das Verhältniss höherer und niederer Potenzen stattfinden. Die niederen sind nur relativ unlebendig, was sie eben geschickt macht, das Material zu werden für höhere Lebenspotenzen. Daher ist es auch begreiflich, dass aus dem Zusammenwirken der niederen Potenzen sich die höheren bilden, freilich nur so, dass das Weltleben (die Weltseele) es ist, welches (welche) auf Grund der niederen Bildungen und mittels ihrer immer höhere hervortreibt.

Auf diese Weise glaubt der Verfasser zu dem Begriff einer einheitlichen Weltbildung, einer organischen Entwickelung von den einfachsten Bildungen herauf bis zum Geiste zu gelangen. Diese Ansicht verträgt nicht die Annahme der Präexistenz der einzelnen Seelen, sondern nach ihr sind die Seelen als Möglichkeiten in der Weltseele enthalten. Der Geist ist daher eine endlich beschränkte Lebenspotenz, welche den organischen Einheitspunkt bildet für die niederen Potenzen, die den Leib ausmachen. Er ist Seele, aber die höchste Form unter den seelischen Potenzen, die sich selbst bestimmende Seele, bestimmt und fähig, Person zu werden.

Der fünfte Abschnitt: die Natur, erblickt in dem Ganzen der Welt einen organischen Complex von Potenzen nebst seinen Producten. Die Natur muss daher geistartig sein, sie ist ihrem Wesen nach Geist, nur eben noch schlummernder Geist, der erst seiner Entbindung harrt. Die Natur ist nicht Geist, denn sie ist nicht auf

Selbstbestimmung angelegt, sondern sie hat der Welt der Selbstbestimmung nur zu dienen. Aber sie ist geistartig, d. h. sie enthält die ersten, elementaren Ansätze, welche das Aufgehen des Geisteslebens erst ermöglichen. Die Natur ist Vorstufe des Geistes, so zu sagen Geist in niederer Potenz. Sie ist die nothwendige Voraussetzung seiner Genesis, seiner Bethätigung, seiner Selbstverwirklichung. Sie ist das Werden des Geistes, die Basis des persönlichen Lebens.

Der sechste Abschnitt: das Weltganze, lässt mit dem Bedürfniss nach voller Einheit und dem energischen Streben, sie denkend zu erfassen, die höchste, erst wahrhaft geistige Stufe der Weltanschauung beginnen. Zusammenhangslosigkeit ist ihr der Tod der Wissenschaft. Daher erklärt sich der Verf. gegen den Atomismus, der die Welt in eine unendliche Menge kleinster „untheilbarer" Theilchen zerlegt. Gegen die Anwendung der Atomenvorstellung auf dem Boden der Naturwissenschaft als Mittel, um die Proportionsverhältnisse in den Stoffen anschaulich zu machen, hat der Verf. gleichwohl nichts zu erinnern. Die Atome als philosophisches Theorem sind ihm die Welt in der feinsten Zerstäubung gedacht, also ihres Zusammenhangs beraubt. So wird die Welt in ihrem Ursprunge völlig entgeistet, und es bleibt nichts übrig, als geistloser Mechanismus. Die Welt muss vielmehr ein Ganzes, ein Kosmos sein, und der Kosmos nothwendig organischer Natur, alle Weltsysteme müssen als in einer grossen Einheit verschlungen gedacht werden. Die Welt erscheint daher dem Verfasser als ein System von Potenzen, die untereinander in organischem Zusammenhang stehen und die innerlich sämmtlich verwandt und stufenmässig geordnet theils dienen, theils herrschen. Auf organischem Wege sehen wir nach ihm Zwecke sich verwirklichen, welche in Erreichung von Selbstzwecken gipfeln. Die Welt ist demnach ein Zwecksystem, das in das geistige Leben als seine Spitze ausläuft, da dieses allein Selbstzweck sein kann. Die Selbstverwirklichung der Zwecke nöthigt uns zu der Annahme einer zweckvollen Weltentwickelung, innerhalb deren auch die niederen Potenzen eine relativ selbstständige Stellung finden, indem eben auf ihnen sich das höhere Zwecksystem aufbaut. Die höchsten Zweckformen werden ihre Vorstufen haben, die ihnen die Existenz vermitteln, und diese werden sich bis in die niedersten Daseinsformen hinab erstrecken. Dieser Grundgedanke wird nun in dem bemerkten Abschnitt weiter ausgeführt. Nach dieser Betrachtung gibt es keine Materie, keinen Stoff, die nicht die ersten Ansätze des Lebens in sich trügen. Was man Materie nennt, sind nur die niedrigsten Potenzen, welche es über die grösste Gebundenheit in Raum und Zeit nicht hinausbringen und daher auf der starrsten Form der Ver-

körperung stehen bleiben. Leben ist nicht ein von der Materie abgelöstes, aber auch kein materielles Phänomen, sondern ein Collectivbegriff für die höheren Potenzen, welche aus den niederen herauswachsen und dieselben in ihren Dienst nehmen, wodurch das Organische entsteht, im weiteren Sinne ist es die Potentialität der Weltsubstanzen oder ihre dynamische Anlage überhaupt. Wo Kraft ist, da ist Ansatz zum Leben, wenn auch in beschränktestem Maasse. Das Anorganische ist im positivsten Verhältniss zum Organischen zu denken und dieses erhebt sich stufenweise zum Geistigen. Darum ist aber der Mensch nicht zum Thiere zu erniedrigen. Der Mensch ist ein Höheres, ein Neues, das Höchste, was aus der Natur als ihre Blüthe hervorgehen konnte. Allerdings ist es ein allmälicher Uebergang aus der Natur zum Geist, und der Geist in der elementaren Hülle der Naturform durchläuft erst ein Analogon thierischer Art sowohl nach der somatischen als nach der seelischen Seite, ehe er sich zur Herausstellung seines specifischen höheren Wesens erheben kann. Der Geist ist Centralpotenz nicht nur in dem Sinne, dass er wirklich zur Selbstmacht und damit zur wirklich beherrschenden Macht über die niederen Potenzen seiner eigenen Natur wird, sondern er ist Centralpotenz auch sofern auf ihn alle Potenzen ihre Richtung und Bestimmung haben. Wir stehen mit dem Eintritt des Geistes in die Welt vor der Pforte einer ganz neuen und höheren Welt, der sittlichen, welche ihren Zweck in sich selbst hat und welche des Geistes eigene That ist.

Der siebente Abschnitt geht nun über zur Untersuchung „des Lebensgrundes". Hier tritt uns die Frage entgegen: ob unser Denken seinen letzten Ruhepunkt in der Welt finden kann, oder nicht? Der Verf. sucht nun zu zeigen, dass der Pantheismus, der das Absolute der Welt völlig immanent setze, wohl von dem berechtigten Bedürfniss ausgehe, einen innigen Lebenszusammenhang zwischen Gott und Welt begrifflich herzustellen, dass er aber darin einseitig und ungenügend vorgehe, indem er, von dem Einheitsbedürfniss gänzlich beherrscht, sich überstürze und ohne Bedenken dazu schreite, Gott und Welt als wesentlich dasselbe zu setzen, Gott zum Weltkern selbst und die Welt zur Erscheinung Gottes mache. Es sei aber ein logischer Widerspruch, die Welt zum Absoluten zu machen. Das, was endlichen Wesens sei, mache er zum Unendlichen und lege ihm so bei, was seinem Wesen nicht minder, als unserm gesammten Erfahrungskreise widerspreche. Er verdecke zwar den Widerspruch, indem er die Welt nur für die Erscheinung des Absoluten erkläre, während er offen zu Tage treten würde, wenn er sich gestehen wollte, dass ihm die Welt wesentlich nichts Anderes sei,

[illegible], somit auch Gott wesentlich nichts Anderes, als die Welt, [illegible] das Endliche und Absolute identisch. Gehörte die Erscheinung [illegible] der Welt zum Wesen des Absoluten, so müsste auch die Welt den absoluten Charakter an sich tragen, also nicht endlich sein; diesen Widerspruch könne der Pantheismus niemals lösen, wie ihn denn weder Spinoza, noch die Pantheisten der Neuzeit gelöst hatten.

Der Pantheismus verspreche uns das Räthsel zu lösen, wie die Welt und Gott wahrhaft Eins sein könnten. Statt dies zu erfüllen, lasse er uns bei dem Widerspruch stehen, dass das Endliche absolut und das Absolute endlich sein solle. Nicht ohne Grund behauptet der Verf., dass der Pantheismus im Begriffsdogmatismus wurzele. „Wem der Begriff als solcher das Reale ist, dem ist gerade das Allgemeinste, also die leerste Abstraction, das Realste. Darum ist ihm das reine Sein, dieser inhaltsloseste aller Begriffe, das Absolute, ja das allein wahrhaft Wirkliche. Natürlich also kann die Welt nur so weit wirklich sein, als sie an diesem Sein Theil hat. Und wie der ganze specifische Inhalt der Welt consequenter Weise nur ein Nichtseiendes sein kann, weil es eben nicht das reine abstracte Sein darstellt, so ist der ganze Inhalt des Absoluten consequenter Weise das blosse Sein, das Leerste, was denkbar ist.“ Verschlingt, sagt der Verf. weiterhin mit Recht, das „Allgemeine“ Alles in sich, so ist keine lebensvolle, scharf geprägte Existenz mehr zu begreifen, es wird Alles in das Ein und All zerfliessen.

In seinem Widerwillen gegen ein rein äusserliches Causalitätsverhältniss von Gott zur Welt überschiesst der Pantheismus auch hier das Ziel und führt consequent zur Zerstörung des Causalitätsverhältnisses zwischen Gott und Welt und Beschränkung desselben auf das Verhältniss des Endlichen unter einander. An die Stelle des Causalitätsverhältnisses tritt dem Pantheismus das Substanzialitätsverhältniss. Gott ist die Substanz, die Welt das Accidenz, die Realität des Göttlichen geht in der Gesammtheit der endlichen Existenzen auf.

Wenn der Verfasser auf die Annahme einer Weltseele geführt worden ist, so gibt er doch nicht zu, dass diese Annahme nothwendig zum Pantheismus führe. Allein nach ihm ist ein Stehenbleiben bei der Weltseele bei richtigem Gedankengange unmöglich, und gerade die Annahme einer Weltseele ist ihm eine sichere Brücke zu einem Gott, welcher in der Welt nicht aufgeht. Die Annahme einer Weltseele ergibt sich dem Verfasser als nothwendig, weil die Welt als Gesammt-Organismus gefasst werden muss und nicht als blosser Complex. Sie kann daher nur das Product einer seelichen,

d. h. einer Alles erzeugenden und beherrschenden Potenz sein. Die Weltseele ist Universalpotenz, die alle Stufen durchwaltende und beherrschende Macht, welche auch das animalische Seelenleben aus sich erzeugt, ja im Menschengeiste das volle Selbstbewusstsein antritt. Es ist aber klar, dass man der Weltseele, dem einheitlichen Weltprincip, aus welchem die ganze Fülle der einzelnen Dinge organisch hervorgeht, nicht bloss dem Weltganzen, die Absolutheit absprechen muss, und das Weltprincip selbst nur als eine relative oder intensiv beschränkte, nicht als in sich vollendete, absolute Potenz setzen kann. „Denn die Weltseele ist es, welche sich in allem Einzelnen verwirklicht und Allem ihren Stempel aufdrückt. Folglich beweist der Charakter des Einzelnen für den Charakter der Weltseele, die sich im Einzelnen offenbart. Und ich bin somit zu der durchschlagenden Erkenntniss gelangt, dass die Welt nicht nur in ihren einzelnen Erscheinungen, sondern in ihrem innersten einheitlichen Lebensprincip nicht mehr ist als eine endliche Potenz und um keinen Preis mit dem Absoluten zu identificiren.“ Folglich, schliesst der Verfasser, weist uns diese Weltseele mit Nothwendigkeit vermöge ihres endlichen Charakters auf einen über sie hinausliegenden Lebensgrund, auf welchen sie bezogen ist und zu welchem sie nothwendig im Verhältniss des Erzeugten zum Erzeugenden steht. Ist die Welt als Ganzes endlich, so ist auch das der Welt immanente Princip ihres Lebens endlich, so kann die Welt nicht *causa sui* sein, setzt also ein Absolutes voraus, und weist über sich zurück auf ein Anderes, das *causa sui* ist.

Unabhängig von der Welt stellt sich das Absolute rein auf sich selbst und verhält sich darum rein activ zur Welt. Kommt ihm die reinste Activität zu, so muss es seiner selbst mächtig sein, also sich selbst bestimmen. Da wir die Welt in einer relativen Selbstständigkeit finden und da sie endliche Potenzen enthält, die auf dem Wege sind, ihrer selbst mächtig zu werden, so muss um so mehr das Absolute, da es relativ selbstständige Potenzen setzt, absolut selbstständig, seiner selbst durchaus mächtig sein. Dem Lebensgrunde der Welt muss nothwendig Persönlichkeit vindicirt werden, weil er ohne das nicht die absolute Causalität, der rein Setzende sein kann. Im eigentlichen Sinne ist nur Gott Person und ein endliches Wesen kann Person immer nur in sehr relativem Sinne sein. Die Weltschöpfung scheint dem Verf. vielleicht als Weltzeugung gefasst werden zu müssen. „Wir hätten darin einen Ausdruck für die organisch sich vermittelnde Lebensmittheilung des absoluten Lebensgrundes an die Welt als organisches Ganzes, wobei besonders herausträte, dass es von den rohesten Elementen des Natur-

lebens bis hinauf zur Spitze des geistigen Lebens ein und derselbe Lebensstrom und dieselbe Wesensverwandtschaft mit Gott ist, was sich offenbart. Die Welt ist Product einer einheitlichen Lebensmittheilung, also mit innerer Gesetzmässigkeit und mit Continuität."

Der achte Abschnitt: Das Weltziel, beginnt mit dem Versuch der Nachweisung, dass das Verhältniss der Ursachlichkeit nicht das einzige ist, in welchem Gott zur Welt steht. Vielmehr schliesst die absolute Causalität noch ein weiteres Verhältniss in sich, das Verhältniss der Zwecksetzung. Wenn aber das Absolute zwecksetzend ist, so kann es der Welt keine Richtung geben, welche ausserhalb seiner, des höchsten Selbstzweckes, endet. Gott ist somit zu denken als das höchste Weltziel, d. h. als der sich selbst zum Weltziel Setzende. Zweck aber kann nur dasjenige heissen, was mit Willen gesetzt ist, was eine Tendenz in sich schliesst. Mit dem Zweckbegriff hat es ganz dieselbe Bewandtniss wie mit dem Begriff der Persönlichkeit. „Wie man es bei diesem auf platter Hand hat, dass er auf Gott unanwendbar ist, wenn man die specifische Ausprägung der Persönlichkeit im Menschen, also in Form endlichen Daseins als das Wesentliche und vom Begriff Unzertrennliche ansieht, so ist es auch unleugbar, dass das Zwecksetzen, wie es in der Sphäre endlicher Beschränktheit auftritt, nicht auf Gott übertragen werden kann, ohne ihn zu verendlichen. Aber wie wir gefunden haben, dass das innerste Wesen der Persönlichkeit die Selbstbestimmung auf Grund der Selbstmächtigkeit ist und damit eine Realität, welche nicht nothwendig in Form endlicher Beschränktheit auftreten muss, vielmehr erst im Absoluten zur vollen Darstellung kommen kann und, in ihrer Vollendung gedacht, den Begriff des Absoluten erst zu einem lebendigen macht und ihm aus der Leere dünner Abstraction zu Kraft und Lebensfülle und Bewegung hilft, so kann auch nachgewiesen werden, dass das Zwecksetzen keineswegs ein endlich beschränktes sein muss, dass vielmehr in seinem Begriff an sich gar nichts liegt, was es hinderte, dem Absoluten als wesentliches Attribut anzugehören, ja dass es erst im Absoluten seine volle Darstellung findet, wie hinwieder nur als zwecksetzend Gott sich wahrhaft wirksam in der Welt beweisen kann." Nicht Zwecksetzung an sich, sondern eine Zwecksetzung, welche ein Werden und eine Entwickelung des Zwecksetzenden selbst in sich schliesst, ist mit dem Absoluten unvereinbar. Es bleibt für das Absolute ein unendliches Feld unendlicher Zwecksetzung. Ist Gott der Leben mittheilende, der Lebensgrund einer Welt, so ist eben diese Lebensmittheilung sein Zweck und die Welt demnach sein realisirter und in der Realisirung begriffener Zweck. Der Zweck ist in diesem höchsten

Sinne von Anfang bis zum Ende die reinste, freiste, ursprünglichste That der Selbstbestimmung. Er tritt organisch auf, gliedert sich und schliesst die Mittel seiner Verwirklichung als Momente bereits in sich; die Mittel sind hier nur Zweckproducte niederer Ordnung, Vorstufen der Spitze des Weltzwecks. Die Lebensmittheilung Gottes in der Welt wird nothwendig die Richtung einhalten auf das Ziel persönlicher Mittheilung. Der Weltzweck Gottes kann also nur sein die Selbstmittheilung Gottes und die endliche Geisteswelt. Im Setzen der Weltentwickelung vollzieht sich als höchster Zweck, als Kern und Stern alles göttlichen Weltwirkens die Selbstmittheilung, wobei Gott nicht erst gemüssigt ist, sich selbst zu realisiren, weil das Absolute keine Steigerung seiner Realität zu erobern hat, wobei aber die Welt gotterfüllt wird und in steigendem und zwar unbegrenzt steigendem Maasse am Absoluten Theil erhält mit der höchsten denkbaren Spitze eines persönlichen Erfassens Gottes. Nach dieser höheren Anschauung vom Zwecksetzen Gottes in der Welt hängen die göttlichen Zwecke den Dingen nicht äusserlich an, sondern die Welt selbst nach Länge und Breite ist der in der Realisirung begriffene Weltzweck. Soll Gott wirklich Weltursache sein, so muss er auch als *causa finalis* begriffen werden. „Die Zwecksetzung fordert als ihre Spitze, dass die Welt sich erhebe zum Personleben und dass eine Welt der endlichen Geister ethisch, d. h. sich mit Selbstbestimmung entwickele, selbstthätig in den Weltzweck eingreife und ihn sich aneigne. Der Zweckbegriff ist es also, welcher dem Endlichen zu eigener Entwickelung und namentlich in Form der ethischen Selbstbestimmung Raum lässt. Und darin wurzelt das grosse sittliche Interesse, welches die Teleologie uns abnöthigt.“ Jene äusserlichen Zweckreflexionen geben sich als ein Product imaginirender Auffassung der Dinge und undisciplinirten Denkens zu erkennen. Dagegen erschliesst sich unserem Geist die innere Zweckmässigkeit und Vernünftigkeit, der organische Zusammenhang der Welt, die Entwickelung im Einzelnen wie im Grossen. Es geht uns die Ahnung einer Weltidee auf, welche den Weltgang bestimmt und erst dunkel sich vorbereitend allmälich immer deutlicher sich herausgestaltet. Je tiefer die Forschung dringt, um so mehr offenbart sich ihre Gesetzmässigkeit und Ordnung. Wir finden eine den Dingen eingeborene Vernunft, und was wir Gesetze nennen, erweist sich uns als die Abstraction unseres Denkens aus den Lebensäusserungen, wie sie in den Weltpotenzen gegründet sind; sie drücken also nur die Natur der Dinge selbst, wie sie nach irgend einer Richtung sich thätig erweisen, in abstracter Form aus. Wir finden aber überall den Drang nach Weiterentwickelung regsam, und zwar nicht bloss

im Einzelnen, sondern auch im Ganzen der Welt. Die Welt, auch hinsichtlich des Naturlebens schreitet fort, in stiller allmälicher Bewegung, welche für die Zukunft nicht minder gewaltige Resultate liefern wird, als dies bisher in grossen Zeiträumen trotz aller Allmälichkeit der Fall gewesen ist. Also erblicken wir überall Weiterentwickelung, Potenzirung, in der Natur wie auf dem Gebiet des Geistes, demnach auch wirksame Anlage auf ein Weltziel, eine in der Realisirung begriffene Idee. Die Entwickelung als eine Welthatsache in ihrem ganzen Umfang lässt den sicheren Weg zu einem zwecksetzenden Absoluten erkennen. Da die Welt der in der Realisirung begriffene Weltzweck selbst ist, so kann man sagen, dass Erkenntniss der Welt zugleich Erkenntniss des Weltzwecks und zugleich mittelbar Erkenntniss Gottes selbst sei, sofern das Weltleben nicht zu denken ist ohne die Grundvoraussetzung eines so und so beschaffenen Absoluten. Wir müssen aber Gott auch erkennen als das Weltziel, als den, der sich selbst zum Weltziel setzt. Da die Welt nur durch Lebensmittheilung besteht, so kann nur Gott ihren Lebenshunger befriedigen. Der Zug der Welt geht daher zu Gott und Gotterfülltheit ist das Höchste, was die Welt erreichen kann. Gott ist also der sich selbst zum Weltziel Setzende. Für die verschiedenen Stufen wird Gott Weltziel in sehr verschiedenem Sinne sein. Die gesammte Natur kann Gott nur mittelbar zum Weltziel haben. Eigentlich ist Gott Weltziel nur für die Geisterwelt, welcher er seine ganze Fülle aufschliessen und mittheilen kann.

Diese immanente Teleologie kümmert sich nicht um jenes subjectivistische Abwägen von Ordnung und Unordnung, von Schön und Hässlich, von Zweckmässigkeit und Zweckwidrigkeit an den Weltdingen. In der Thatsache, dass das Weltganze in einer organischen Entwickelung begriffen ist, erkennen wir die Ordnung, die Harmonie, die Zweckmässigkeit nicht als Erscheinungen, welche da und dort in der Welt auftreten, sondern als der Welt eingeboren; und das Entgegengesetzte erklärt sich leicht daraus, dass die Entwickelung durch Stufen geht, es also an rohen und undurchgebildeten Momenten nicht fehlen kann. Die Welt ist nur zu begreifen als ein System von Potenzen, somit als die Idee in ihrer Verwirklichung. Diese Thatsache führt uns nicht bloss zu einer intelligenten Ursächlichkeit, sondern auch zu einer reellen Wechselbeziehung zwischen Gott, dem Zwecksetzenden und der Welt als seinem zweckvollen Product, welches sein Ziel in Gott selbst findet. Der Religion kann die volle Lebensfrische nur erhalten werden, wo Gott für unser Bewusstsein in wahrhaft geistiger Beziehung zur Welt steht, dass er ihr Alles gibt und Alles ist, dass der Weltzweck,

in den wir von Gott hineinerzeugt sind, in Gott sein höchstes, allgenügendes Ziel hat.

Der neunte Abschnitt: Gott als Weltcentrum, sucht zu zeigen, dass das Weltganze in Gott seinen Einigungspunkt findet, dass die Welt ihre Realität fort und fort nur der Beziehung auf Gott verdankt und dass ohne seine immanente, Alles durchdringende Activität alles endliche Leben undenkbar wäre. Als Weltcentrum wird Gott gefasst, sofern er nicht über, sondern in der Welt lebt, und vermöge seiner nicht ruhend, sondern activ zu denkenden Einwohnung sehen wir den Weltprocess als einen wahrhaft gehaltvollen und realen ermöglicht. Aber die (nicht substantielle, sondern) actuelle Immanenz Gottes in der Welt oder das völlige Offensein der Welt für Gott setzt nothwendig seine Transscendenz voraus.

Alles Weltleben gründet sich auf Gottes Activität. Diese Activität erweist sich als eine das Weltganze organisirende und Gott als der schöpferisch wirksame Einigungspunkt für die Welt. Gott ist also über und in der Welt. Als der Unwandelbare, der nicht selbst in den Strom des Werdens hineingezogen ist, ist Gott das Weltcentrum, in dem alle Radien zusammenlaufen. Eben darum ist die Welt der in der Realisirung begriffene Wille Gottes, nicht aber die Realisirung seines Wesens. Gott ist, was er ist, und wird nicht, was er nicht ist. Auch sein Wille ist nicht der Endlichkeit unterworfen, da ja die Endlichkeit Product seines Willens ist.

Weil aber Gott als Weltcentrum sich erweist, als den absolut Selbstständigen, so folgt, dass er auch den Weltexistenzen Raum geben kann zu relativer Selbstständigkeit. Die Immanenz Gottes in der Welt gipfelt in seiner Selbstmittheilung an die endlichen Persönlichkeiten und wächst mit derselben. Die centrale Stellung Gottes zur Welt führt uns auf die Wesensverwandtschaft mit Gott. Das Weltleben, dessen Centrum Gott ist, muss dem göttlichen Wesen verwandt sein, durch alle Stufen des Weltlebens hindurch muss diese Verwandtschaft sich erstrecken, selbst in der selbstlosen Materie muss sich die Substantialität Gottes, wenn auch nur wie in einer entfernten Analogie, spiegeln. Wie könnte Gott die Welt persönlich durchdringen und in ihr offenbar werden, wenn diese nicht ihrem Wesen nach gottverwandt wäre. Die Welt kann daher nicht auf einen nur formalen Willen Gottes zurückgeführt werden, sondern die Welt ist als aus dem Wesen Gottes stammend zu setzen, da sonst die positiv-reale Beziehung zwischen Gott als Weltcentrum und dem Weltganzen weder im Wesen Gottes noch im Wesen der Welt begründet ist. Der Weg zur Vollendung der Welt ist die wachsende Einwohnung Gottes, welche immer mehr zur persönlichen

Durchdringung, zur lebensvollsten und geistigsten Vereinigung wird. Was in der Welt angelegt ist, das erhält vermöge dieser steigenden Lebensbeziehung die Möglichkeit seiner Entwickelung bis zur intensivsten Darstellung seines gottverwandten, also Gott selbst darstellenden Wesens.

Der zehnte Abschnitt: das Band zwischen Gott und Mensch, geht auf die Religion ein und sucht sie zu begründen und zu erklären. Wir müssen uns begnügen, aus den reichen Entwickelungen dieses Abschnittes die Grundlineamente herauszuheben.

Dass Gott für alle Weltwesen das Weltcentrum sei, hindert gar nicht, dass er es für jedes in ganz individueller Weise sei. Zu allen Weltwesen also verhält sich Gott individuell und der Eigenthümlichkeit eines jeden entsprechend. Wenn wir in der Welt in einander verschlungene zwar, aber dennoch charakteristisch unterschiedene Wesensstufen finden, wenn die Stufe des Geistes sich als die Spitze seiner Weltwesen erweist und mit der Stufe auch die Wesensverwandtschaft mit Gott gleichen Schritt hält, so ist dem Schlusse nicht auszuweichen, dass mit der steigenden Wesensverwandtschaft auch die Beziehung zu Gott höher und inniger werden muss. Zu der Welt der endlichen Geister wird sich also Gott ganz anders verhalten, als zu den Naturdingen, welche nur die Bestimmung haben, Substrat der Geisteswelt zu sein. Wo der Geist aus der Natur hervorbricht, ist ein grosser Absatz. Ueber der Naturwelt baut sich eine neue Welt auf, eine solche, welche zu bewusstem Sein in Gott sich bestimmt erweist und sich dazu auf dem Weg der Selbstbestimmung erhebt. So handelt es sich also hier um ein Verhalten von Person zu Person und darauf ist von Anfang an auch das Verhalten Gottes zu den Geistwesen angelegt.

Gott kann und muss sich hier wahrhaft erschliessen, weil auch der endliche Geist seine Bestimmung darin hat, sich dem göttlichen zu erschliessen. Die höchste Bestimmung der Welt ist also die innigste persönliche Durchdringung von göttlichem und endlichem Geist. Dies ist der Weg, auf welchem die endliche Geisteswelt zu ihrer vollen Realität kommt und mit ihr zugleich das Weltganze seine Bestimmung erreicht. Die persönlich sich gestaltende Beziehung zum Urgeist ist dem endlichen Geiste eingeboren. Das Sein in Gott, die lebensvolle Beziehung zum Weltcentrum, theilt der endliche Geist mit allen Weltwesen. Nur gestaltet sich bei ihm auch diese Beziehung zu einem persönlichen Verhältniss; der endliche Geist stellt sich in ein ethisches Verhältniss zu dem absoluten Geist, wie dieser zu jenem. Religion ist also die ethische Bethätigung der Wesensbeziehung zwischen Mensch und Gott und ihre Pflege.

Die Quelle der Religion liegt in den Tiefen des Menschengeistes selbst. Der Geist braucht nur sein eigenes Wesen zu fassen, sich in sich selbst zu vertiefen, so geht ihm seine eingeborene Beziehung zu Gott auf und die Möglichkeit, dieselbe immer mehr zu vergeistigen und persönlich zu gestalten.

Als Bethätigung der Grundbeziehung des menschlichen Geistes bestimmt die Religion seine ganze Richtung. Darum ist die Religion das eigentliche Triebrad der Geschichte und wird es bleiben. Sie ist es nicht nur als Quelle der Cultur, sondern auch als der höchste Geistesbesitz, als das höchste Geistesziel, welches alle Menschen bei allen sonstigen Unterschieden mit einander gemein haben. Indem sie die endlichen Geister Einem Centralpunkt zuführt, verbindet sie dieselben auf das Innigste und zugleich auf die geistigste Weise; sie erweist sich als gemeinschaftstiftend in einem Grade, wie keine andere Geistesbethätigung, nicht bloss zwischen Individuen, sondern auch in Bezug auf die Menschheit und das Völkerleben. Die Richtung auf das urpersönliche Centrum beruhigt sich nicht, bis das Gemeinschaftsband die ganze Menschheit umfasst und das Band der in Gott wurzelnden Liebe dem Boden der Menschheit die edelsten und reifsten Früchte entlockt. Diese Erkenntniss verdanken wir erst dem Christenthum. Der ihm, der Religion der Religionen, innewohnende universelle Zug wird sich bei fortschreitender Vertiefung immer stärker erweisen. Die religiöse Anlage ist die letzte Wurzel auch der schöpferischen Kraft in der Menschheit, die Mutter der Ideen und alles Idealen. Nur in der Entwickelung der religiösen Anlage kann der Mensch seine Originalität in vollem Umfang entfalten.

Der Religionstrieb gehört zum Naturgrund des Geistes und insofern können wir die Religion ein kosmisches Gewächs nennen, so wie sie hinsichtlich ihrer Entwickelung als ein geschichtliches Gewächs erscheint. Ist aber auch insbesondere der Lebensgehalt des Christenthums Product der Geschichte, so muss die Frage beantwortet werden, ob es bei dem Satze: ausser der Kirche kein Heil in ungeschwächter Exclusivität sein Bewenden haben müsse, oder ob die ganze Menschheit in ihrer vollen Ausdehnung und mit allen ihren Religionsformen das Feld ist, auf dem der Heilsprocess in den mannigfaltigsten Gestaltungen und Stufen sich vollzieht? Der Verfasser stellt sich in dieser Frage entschieden auf die Seite des Fortschritts und will dem Grundgedanken der Reformation, welche das Wesentliche des Christenthums von seiner jeweiligen Form unterschied, weitere und bewusstere Ausbildung gegeben wissen.

Die religiöse Entwickelung der Menschheit verläuft in drei Stufen. Von der Vorstufe der Verehrung dunkler Naturmächte in ihrem Kindesalter erhebt sich die Menschheit allmälich zur Beugung unter sittliche Mächte; von da reift sie heran zur Stufe der Versöhnung und des Bedürfnisses innigster persönlicher Gemeinschaft mit dem Einen heiligen Gott, zur Religion im vollen Sinne des Wortes.

Das Christenthum kann als diejenige Religionsstufe bezeichnet werden, auf welcher die Vertiefung des Geistes in sich und seine universelle Anlage zu ihrem vollem Rechte kommen. Daher kann das Christenthum nicht antiquirt werden, wofern man nur den Kern und das Wesen von seiner jeweiligen Verkörperung zu unterscheiden weiss.

Dem Fortschritt und der Läuterung des Kerns von der Schaale in der Religion zugethan, erklärt der Verfasser den Atheismus für einen gefährlichen Wahnsinn, dem mit aller Kraft und Entschiedenheit entgegengetreten werden müsse. Es sei zwar keineswegs zu besorgen, dass er die Herrschaft erlangen werde; aber wenn er in grösserem Maassstab sich verbreiten würde, so müsste die Menschheit bis in das Mark hinein erkranken, die Dämonen der Zerstörung würden losgelassen und der Bau der Gesellschaft würde sich von innen heraus auflösen. Möchte Herr Professor Dr. Schultz-Schultzenstein diese Aeusserungen des Verfassers ernstlich in Erwägung ziehen, und sich überzeugen, dass das Christenthum nicht in Naturalismus umgedeutet werden kann und dass vom Baume des Naturalismus nicht Früchte ethischen Lebens gepflückt werden können.

Ganz anders haben wir nach der Ansicht des Verfassers zu urtheilen, wenn es die Wissenschaft für ihre Aufgabe hält, selbstständig ihren Weg zu gehen, selbst auf die Gefahr hin, mit den religiösen Gestaltungen der Zeit in Collision zu gerathen. Das sei ihr Recht, welches der Religion selber zu gute komme. „Denn die Wissenschaft ist das Mittel, vermöge dessen die Religion, wie sie sich geschichtlich darlebt, einem beständigen Reinigungsprocess und einer unentbehrlichen Controle unterworfen ist. Von diesem Standpunkt aus betrachtet der Verfasser näher das Verhältniss der Religion zur Philosophie, wobei er beiden als von einander unabhängig und doch auf einander bezogen gerecht zu werden sucht. Der eilfte Abschnitt ist der Geschichte gewidmet. Die Geisteswelt kann ohne Geschichte nicht bestehen. Sie will darum in ihrer Geschichte begriffen sein. Geschichte hat genau genommen nur die Geisteswelt. Doch hat auch die Natur etwas der Geschichte Analoges.

Auch der Natur ist eine fortschreitende Bewegung in der Richtung einer vollendeten Darstellung ihrer Idee zu vindiciren. Geschichte im eigentlichen Sinn aber hat nur, dessen Spontaneität sich erhebt bis zur Verwirklichung seiner selbst als Selbstzwecks, also die Geisteswelt, welche zugleich das Subject eines teleologischen Handelns ist. Die Analogie des Geschehens in der Natur mit der Geschichte der Geisteswelt weist auf die innere Verwandtschaft von Geist und Natur zurück. Die Geschichte des Menschen verläuft nach rückwärts angesehen in den Naturprocess, während es nach vorwärts betrachtet seine Aufgabe ist, über den blossen Naturprocess hinaus zu kommen und dadurch sein Personleben zu verwirklichen. Die Geschichte des Geistes ist darum doch kein Stück der Naturgeschichte, sondern ein ethischer Process, das Ringen um persönliche Existenz. Die Menschen sind nicht blosse Darstellungen eines Allgemeinen, einer abstracten Idee, sondern gerade die Person ist das wahrhaft Werthvolle in der Geschichte. Aus der Natur zur Selbstmächtigkeit des Geistes, dies ist der Weg, den die Geschichte die Menschheit führt. Die Geschichte aber muss Zweck und Ziel haben und Zweck und Ziel erkennbar in sich tragen. Je universeller unser Geistesleben wird, um so voller wird uns auch die Erkenntniss des Ziels aus der allseitig erkannten Geschichte aufgehen. Die Geschichte hat es mit der Selbstverwirklichung von Persönlichkeiten auf dem Wege der Selbstdarstellung in der Handlung zu thun. Hierin liegt die Consequenz, dass das Eine und höchste Ziel der Geschichte die vollendete Darstellung einer Personenwelt, eines Geistercomplexes ist und zwar als eine auf ethischem Wege zu vollziehende und alle Seiten des geistigen Wesens umfassende.

Es gibt aber kein Verständniss der Geschichte ohne ihre Beziehung zu Gott. Auch für die Geschichte erweist sich Gott als der Lebensgrund, als das Weltziel und als das Centrum, welches die gesammte Bewegung in ihren Bahnen hält. Wo der Geist seine Schwingen hebt, da beginnt das Verhältniss der werdenden Personwelt zur absoluten Person. Es tritt der ganz neue Factor der Selbstbestimmung auf, und die absolute und für die Welt universale Selbstbestimmung setzt sich in ein Verhältniss zur werdenden und relativen Selbstbestimmung der endlichen Geistwesen. Diese Selbstbestimmung ist eine von Gott gesetzte und sie dem von Gott gesteckten Ziel zuzuleiten, ist das göttliche Werk in der Geschichte. Hier ist also die Möglichkeit einer Reaction der geschöpflichen Selbstbestimmung gegen die zwecksetzende göttliche als nothwendig gefordert.

Das Böse nimmt seinen Anfang lange vor dem Eintritte der

vollen geschöpflichen Selbstbestimmung, deren wir alle insgesammt noch nicht theilhaftig sind. Die ersten bald als unrichtig erkannten Regungen der Selbstbestimmung können noch kein bewusster Widerspruch gegen den absoluten Gotteswillen sein. Je mehr der Wille mit dem Bösen verwächst, um so mehr nimmt er auch den Charakter des bewussten Widerspruchs gegen Gott an und wird um so schuldvoller. Aber so wie es thatsächlich vorliegt, haben wir das Recht, das Böse als eine Durchgangsform endlicher Geistesentwickelung zu bezeichnen, ganz parallel den Entwickelungskrankheiten, welche wir bei dem Naturwesen finden. Es wird so in unseren Augen zum vorübergehenden Phänomen, welches der Verwirklichung des Weltzwecks an den Geistwesen als von Gott ermöglichter, von der Creatur verwirklichter Durchgangspunkt zu dienen hat. Die Weltgeschichte ist daher das Weltgericht und zugleich der Process der Welterlösung im universellen Sinne.

Der zwölfte Abschnitt: Der Tod und der Stern der Hoffnung, untersucht die Bedeutung des Todes und die Frage der Unsterblichkeit. Der Tod ist nach dem Verfasser nicht auf die Menschenwelt beschränkt, und kein ihr allein zugefallenes Geschick, sondern er ist kosmisches Naturphänomen. Von dem Wechsel in der unorganischen Welt zeigt uns die organische nur die höhere Potenz in ihrem gewaltigen Stoffwechsel, wonach uns das Leben als ein beständiger Mauserprocess erscheint, in welchem neben dem Moment der Neubelebung auch das der Ausscheidung und Auflösung innigst verbunden hergeht. So durchzieht also die Macht des Todes, unter der Hülle des Lebens verborgen, alles organische Leben; der Tod ist ein das endliche Leben mit constituirendes Moment. Der Tod ist nur der Abschluss eines Processes der Auflösung, der weit in das Leben zurückreicht, ja in seiner Wurzel das ganze Leben durchzieht. Er ist der Gegenpol der Zeugung, der schärfste Ausdruck der Endlichkeit. Aber wie er im einzelnen Organismus als wesentliches Moment der Verjüngung mitwirkt, so ist es für das Weltleben im Grossen gar nicht die übergreifende, Alles in die Vernichtung ziehende Macht, sondern eben auch Moment der Verjüngung und das Mittel für höhere Entfaltung des kosmischen Gedankens. Der Tod ist ein allgemeines Naturphänomen, er trifft daher auch den Menschen, sofern er Naturwesen ist. Aber der Mensch ist eben nicht blosses Naturwesen, sondern von Haus aus zum Geistwesen angelegt. Ja dieses einer über die Natur sich erhebenden Sphäre angehörige Wesen ist der eigentliche Kern des Menschen und fällt gerade in sein Individuellstes, in die Verwirklichung seiner Persönlichkeit, zu welcher sich seine Naturausstattung als

dienende Hülle verhält. Mit dieser Hülle demnach hat es der Tod am Menschen zu thun, nicht aber mit dem Kerne seines Wesens, mit welchem allein der Mensch sich identificiren kann; wie vielmehr der Tod schon auf dem Gebiete des Naturlebens, dem er eigentlich angehört, nur ein Moment des Lebensprocesses selber ist und eine dienstbare Rolle einnimmt in dem ununterbrochenen Erneuerungsprocess der Natur, vom Naturleben immer wieder überwuchert, so hat er auch eine dienende Bedeutung für das Geistwesen, dem er zu seiner Befreiung aus dem reinen Naturstande eine nothwendige Hülfe ist. Der Tod ist für den Menschen nichts weniger als eine schlechthin vernichtende Macht. Weil der Mensch Geist ist, kann ihm der Tod nichts von seinem Wesen nehmen, wohl aber ihm helfen, dass er wahrhaft zu sich selbst komme und naturfrei werde. Der Mensch ist als Geistwesen einer unbeschränkten Dauer fähig. Zum Geistwesen macht das menschliche Individuum die Thatsache, dass die in ihm angelegte Potenz sich nicht mit Naturnothwendigkeit darlebt, sondern zur Selbstbestimmung führt. Diese Selbstbildung erweist sich in keinem Stadium als eine geschlossene. Findet aber ein Wachsen, eine Potenzirung des Geistwesens in seiner Persönlichkeit statt, so ist ihm eine unbegrenzte Entwickelungsfähigkeit zuzuschreiben. Der geschaffene Geist ist deswegen zeitlich, weil er nicht die absolute Fülle des Lebens in sich hat, wiewohl die zeitliche Existenzform vergeistigt werden kann; aber er kann an der Ewigkeit Gottes Theil nehmen, indem sich der Reichthum des göttlichen Lebens ihm öffnet und die Existenzform Gottes diesem Zweck der Selbstmittheilung an endliche Geistwesen entspricht. So wird auch der endliche Geist in das Wesen des Göttlichen versetzt, erhält einen absoluten Gehalt und nimmt Theil an der Ewigkeit Gottes. Wir sind dem göttlichen Weltzweck verhaftet, in seiner Selbstbestimmung seiner Verwirklichung zu dienen und so vollberechtigte Glieder eines in Gott und seiner ewigen Fülle ruhenden Geisteskosmos zu werden. Der ethische Weltprocess kann weder für den Einzelnen auf sein Erdenleben, noch für die Menschheit auf die Erdgeschichte beschränkt sein. Das ethische Wesen und seine Bethätigung trägt in sich selber die Gewähr, einer wahrhaft ewigen Verwirklichung entgegenzugehen, sowohl was die einzelnen Geistwesen als was das gesammte Weltziel betrifft.

Zum Schluss setzt sich der Verfasser noch mit den Gegnern des Unsterblichkeitsglaubens auseinander. Er räumt nicht ein, dass die eigentliche Quelle des Unsterblichkeitsglaubens das egoistische Hängen am Leben sei, wiewohl dies allerdings nicht selten verfälschend einwirke. Die eigentliche Quelle des Unsterblichkeits-

glaubens ist ihm vielmehr das Geistwesen selbst, das seine ethische Natur inne werde, womit ihm seine ewige Bestimmung aufgehe. Die mit dem Ethischen innig verknüpfte Beziehung zu Gott, die Ausfüllung des endlichen Geistes mit der göttlichen Lebensfülle ist ihm der Kern und Stern des Unsterblichkeitsglaubens. Die Vollendung des Endlichen besteht nicht darin, dass in irgend einem Moment das Höchste erreicht ist, was ihm überhaupt erreichbar ist, sie besteht vielmehr in der ungehemmten Darlegung seines gesammten idealen Gehaltes. Das Geistwesen wird sich immer leibbildend und stoffbeherrschend verhalten, in aller Zukunft jedesmal seinem Entwickelungsstadium entsprechend. Der Unsterblichkeitsglaube hat nach dem Verfasser seinen eigentlichen Ursprung in der ethischen Natur des Geistwesens. Die wissenschaftlich begründete Ueberzeugung von der Unsterblichkeit setzt eine richtige Erfassung des ethischen Wesens und namentlich des auf diesem Wege allein erfassbaren Weltzwecks voraus. Demnach wird die Verwerfung der Unsterblichkeit auf das Engste zusammenhängen mit dem Zurücktreten des Ethischen in der Weltanschauung. Gäbe es keine Unsterblichkeit, so wäre dem Geiste die Möglichkeit abgeschnitten, zu der Fülle seines idealen Gehaltes und seiner Bestimmung zu gelangen. Soll also der Geist zu seinem vollen Gehalte gelangen, so muss er mit dem Unendlichen wahrhaft Eins werden und so seine volle Bestimmung erreichen. So scheint die Erweisung der Unsterblichkeit solidarisch mit dem Erwerb eines wahrhaft lebendigen Gottesbegriffs verbunden, der in Gott selbst persönliches Wesen sieht. Nur bei einer solchen kann das Geistwesen in seiner Tiefe erfasst werden und nur ein solches lässt eine teleologische, also ächt ethische Weltanschauung zu.

Referent hat den reichen Inhalt der vorliegenden geistreichen Schrift in möglichster Kürze zur Anregung des Denkens für die Leser vorgetragen. Unter allen Umständen bleibt dem begabten Verfasser das Verdienst, den Materialismus, den Naturalismus, über den auch Herr Professor Schultz-Schultzenstein nicht hinauskommt, und den Pantheismus in ihrer Ungenüge geistreich nachgewiesen zu haben. Er begründet in eigenthümlicher Weise die Wahrheit des Theismus und hat sich über die Widersprüche des Pantheismus so einleuchtend ausgesprochen, dass man glauben sollte, seine Gründe müssten doch wenigstens von den Gegnern in ernste Erwägung gezogen werden. Was er dabei über die Wesensverwandtschaft der geschaffenen Wesen mit Gott im Unterschiede und Gegensatz der pantheistischen Wesensidentität von Gott und Welt vorträgt, kann vollkommen angenommen werden. Nicht weniger kann eingeräumt

werden, dass aus der Wesensverwandtschaft Gottes und der Welt die Wesensverwandtschaft der verschiedenen Stufen der geschaffenen Wesen untereinander, also auch der Natur und des Geistes, folgt. Die Nothwendigkeit der Annahme einer Weltseele als unmittelbares Product der göttlichen Schöpferthätigkeit und als Universalpotenz der Totalität der individuellen Weltwesen wird von dem Referenten gleichfalls zugegeben. Nur hätte der Verfasser hervorheben sollen, dass der Stufengang der Hervorbringungen der Weltseele vom Niederen zum Höheren, vom niedrigst Lebenden, dem Unorganischen, zum höheren und eigentlich Lebendigen, dem Vegetabilischen und Animalischen, und von diesem zum Geistigen, wenn es zureichend sein sollte, keinesfalls so gefasst werden darf, als ob die je höhere Stufe aus dem Wesen der je niederen als solcher entsprungen sei, da dann vielmehr die je höhere Lebensstufe nur durch Vermittelung der je niedrigeren aus dem absoluten Princip, Gott, wenn auch durch Vermittelung der Weltseele als universaler Weltpotenz, selber abzuleiten wäre. Trägt man diesem Gedanken nicht Rechnung, obgleich das theistische Princip es verlangen würde, so wird die Annahme des Hervortritts des Geistes über die Stufen des Naturlebens ganz unhaltbar. Eine angenommene, aber in ihrer Möglichkeit nicht nachgewiesene Steigerung des Naturlebens kann den Hervortritt des Geisteslebens nicht erklären. Das Selbstbestimmungsvermögen und die individuelle Unvergänglichkeit des Geistwesens kann aus einer angeblichen Steigerung des unfreien und individuell vergänglichen Naturlebens aus sich nicht begreiflich gemacht werden. Hiermit ist aber Alles, was der Verfasser an seine Annahme eines Stufengangs des Naturlebens aus sich zum Geistesleben anknüpft, in Frage gestellt. Doch ist die Schrift so reich an geistreichen Gedanken und Gesichtspunkten, wenn auch seine Lehre von der Nothwendigkeit des Todes nicht genügt, dass sie ernster Prüfung empfohlen werden darf.

10.

Neuere Formen des Pantheismus.

Arnold Ruge, E. v. Hartmann, Eduard Baltzer.

Arnold Ruge vertritt in den zehn Bänden seiner gesammelten Schriften, in seinen vier Bänden seiner Selbstbiographie: Aus früherer Zeit, wie in seinen Reden über Religion (1869) im Wesent-

lichen den Hegel'schen Pantheismus, wie sehr er auch in den Folgerungen und secundären Fragepunkten über Hegel hinausgeht. Erst wenn der Hegel'sche Pantheismus im Princip gerechtfertigt wäre, würde die Fort- und Umbildung desselben durch A. Ruge erhöhtes Interesse gewinnen. Im anderen Falle wird sie in der Geschichte der Philosophie ihre Stelle zu finden haben; aber für unseren Zweck würde es zu weit führen, sich eingehend damit zu beschäftigen und es dürften einige Andeutungen darüber genügen. Der Hegel'sche Pantheismus aber ist längst widerlegt worden von Baader, Schelling, Herbart, Krause, Schleiermacher, Ulrici, Trendelenburg, J. H. Fichte, C. Ph. Fischer, Sengler, Wirth, Schwarz und vielen Andern. Die Versuche der Hegelianer, diese Widerlegungen zu entkräften, sind in der Hauptsache als gescheitert zu betrachten, zumal diese Entkräftungsversuche sich selbst unter einander kunterbunt in ächt Hegel'schem Wirrwarr widersprechen. Man vergleiche nur die Art, wie K. Rosenkranz und die ihm Nahestehenden einerseits, und wie A. Ruge, Michelet und Andere andererseits Hegeln zu vertheidigen suchen.

Nach Hegel ist die Idee das Wesen der Welt. Hr. v. Hartmann sagt darüber (Philos. des Unbewussten S. 648): „Die Logik ist mithin (im Sinne Hegel's) die Ontologie, die dialektische Selbstbewegung des Begriffs ist der Weltprocess. Dieses Princip ist .... das absolut reiche, denn alles, was die Welt ist, ist sie ja durch die Idee ...“ Hegel durchmass in seiner Logik das Platonische Reich der an sich seienden Idee, er versuchte die Idee im Processe ihrer ewigen Selbstgebärung aus dem baarsten Sein zu belauschen, und so weit war das Princip in seinem Rechte. Als aber das Reich der an sich seienden Idee nach allen Richtungen durchmessen war, da kam das Princip an seine Grenze, denn Alles konnte die Idee durch sich erschöpfen, nur Eines blieb ihr unerreichbar, die *res*, die Realität, „denn reell ist eben, was durch das blosse Denken nicht geschaffen werden kann“ (Schelling I, 3, S. 364). Schelling erhebt den Vorwurf gegen Hegel, dass seine Logik mit dem Anspruch verknüpft sei, dass der Begriff alles sei und nichts ausser sich zurücklasse, dass der wahre Schöpfer der Begriff sei, dass man mit dem Begriff den Schöpfer habe und keinen andern ausser diesem brauche. Gott, sagt Schelling weiter, war Hegeln nicht sowohl ein blosser Begriff, als der Begriff Gott, der Begriff war ihm mit der Bedeutung, dass er Gott sei. Hegel's Meinung ist: Gott ist nichts Anderes, als der Begriff, der stufenweise zur selbstbewussten Idee wird, als selbstbewusste Idee sich zur Natur entlässt und aus dieser in sich selbst zurückkehrend zum absoluten Geist wird. (Schelling's

W. I, 10, 126 ff.) Schelling zeigt weiterhin die Unmöglichkeit dieser Vorstellungen als der Wahrheit entsprechend, worauf es nicht nöthig scheint, weiter einzugehen. Nur dies sei hier noch bemerkt, dass, wenn Schelling (l. c. S. 128) bemerkt, die Hegel'sche Philosophie sei in der Ausführung um ein gut Theil monströser geworden, als es die vorgehende (Schelling's Identitätsphilosophie) je gewesen sei, er ein ziemlich klares Bewusstsein davon an den Tag legt, dass seine Identitätsphilosophie etwas Weniges monströs gewesen ist. Diese Monstrosität der Schelling'schen und noch mehr der Hegel'schen Philosophie hat aber ihren Ursprung hauptsächlich darin, dass beide Philosophen zu Spinoza in die Schule gegangen sind. Wie oft ist nicht Schelling, wie oft nicht von Andern Hegel als der Platon unserer Zeit gepriesen worden! Wie war dies nur möglich, da Schelling und Hegel nur Modificationen des Spinozismus sind, während Spinoza in ausgesprochener Feindseligkeit gegen Platon stund? Das Räthsel löst sich, wenn man darauf hinblickt, dass Schelling und Hegel in ihrer Allerweltsverschmelzerei die Platonischen Ideen mit dem Spinozismus zu vereinigen suchten. Schon oben sahen wir Hr. v. Hartmann von Hegel rühmen, dass er in seiner Logik das Platonische Reich der an sich seienden Idee durchmessen habe. Aber weder Schelling noch Hegel haben Platon in seiner Tiefe gefasst. Platon lehrt nicht eine in der Luft stehende und an sich seiende Ideenwelt, sondern er lehrt eine Ideenwelt, welche die unendliche Totalität der Selbstbestimmungen der selbstbewusstwollenden absoluten Vernunft, des absoluten Geistes ist. Indem Schelling und Hegel das absolute Subject, die selbstbewusstwollende Vernunft verneinten, konnte ihnen die Platonische Ideenwelt nur als *caput mortuum*, als selbstbewusstloser Gedanke, als hölzernes Eisen, übrig bleiben, und hieraus konnte sich nur eine monströse Philosophie entwickeln. Dies erkannte Schelling später und schlug daher einen andern Weg ein, der ihn wenigstens — im Princip — der Wahrheit näher führte.

Ueber den pantheistischen absoluten Idealismus Hegel's geht auch Arnold Ruge nicht hinaus und laborirt daher an gleichen und verwandten Monstrositäten wie Hegel, so sehr er ihn im Detail, besonders in der Rechts- und Staatsphilosophie radical kritisirt, wie vielleicht nie greller ein bedeutender Philosoph von seinem Jünger kritisirt worden ist. Im Nachtrag zur 2. Auflage seiner Reden über Religion bestreitet Ruge den Materialismus in seiner derben Art, indem er ihn geradezu eine Faselei nennt, was ihn aber nicht abhält, das verschollene Werk des Materialisten Dupuis, *L'origine des tous les cultes*, wieder aufzuwärmen. Er sagt uns nicht einmal, dass dieses Werk aus 12 Bänden besteht, und was er daraus mittheilt, lässt nicht

im Geringsten auf den Umfang desselben schliessen. Obgleich Dupuis nach A. Ruge als Materialist ein Faselhans ist, so soll er doch erstaunliche Weisheit darbieten, wenn man ihn nur mit einem kleinen Ruck aus dem Materialistischen in das Idealistische übersetzt. Die Leichtigkeit dieser Uebersetzung wird sich uns später erklären.

Der auch von A. Ruge vertretenen Ansicht, dass der Materialismus schon am Anfang der (Geschichte der) Philosophie sich finde, und dass schon die Milesischen Naturphilosophen Materialisten gewesen seien, ist keineswegs beizustimmen, wie auch Ueberweg in seiner Geschichte der Philosophie richtig hervorhebt. Sie waren vielmehr Monisten, während die Materialisten Pluralisten (Atomisten), sie waren Dynamiker, noch mehr, sie waren Hylozoisten, während die Materialisten Mechaniker und Stoffvergötterer sind. Der Materialismus tritt in der griechischen Philosophie erst später mit Leukippos und Demokritos auf, und mit dem letzteren gleich in einer solchen Ausbildung, dass alle späteren Materialisten nicht viel erheblich Neues, sofern es Consequenz des Materialismus ist, bringen konnten. Was spätere Materialisten Neues brachten, gehört zum allergrössten Theil der Erfahrungswissenschaft als solcher an und setzt den Materialismus keineswegs als nothwendig voraus, braucht daher nicht als Bereicherung des Materialismus angesehen zu werden. Von Demokrit sind uns nur Fragmente erhalten. Wären wir im Besitz seiner zahlreichen sämmtlichen Schriften, so würde man mit grösster Wahrscheinlichkeit erst recht sehen, dass die Zuthaten der späteren Materialisten nicht bedeutend sind.

Die von Ruge angeführte Behauptung des Aristoteles, dass es dem Allgemeinen (sollte heissen dem Princip) der Milesischen Philosophen an der Thätigkeit gefehlt habe, ist ganz und gar nicht begründet, weil die Lehre von der Beseeltheit des Alls Thätigkeit, Wirksamkeit, Bewegung *eo ipso* einschliesst. Haben sie denn nicht die Verwandlung der Elemente und ihrer Modificationen in einander gelehrt und konnte diese Verwandlung ohne Thätigkeit gedacht werden? Das Verdienst der Milesier um die Philosophie bestand nicht bloss darin, wie Hegel meint, dass sie in Allem eine allgemeine Substanz (eine einige Wesenheit) und diese bildlos gefasst haben, sondern auch darin, dass sie das Weltall als ein von innen heraus Lebendiges angeschaut haben, als die eine im All der Erscheinungen sich gestaltende Weltseele, deren unterschiedene Stufen vom scheinbar Unbeseelten bis hinauf zum vollkommenst Beseelten im Menschen sie sicher in der Consequenz ihres Systems liegend erkannten. Wenn erst der Mann kommen wird, der uns den genialsten der Jonischen Philosophen, Heraklit, in seiner ganzen Bedeutung erschliessen wird,

dann wird man erst erkennen, wie hoch die Jonischen Philosophen über dem Materialismus standen. Die fernere Behauptung Ruge's, dass der Materialismus, der uns näher liege, mit der Auflehnung des engländischen Geistes gegen die Scholastik beginne, ist gleichfalls nicht richtig, da die Auflehnung gegen die Scholastik schon lange vor den von Ruge gemeinten Engländern von Deutschen, Italienern und Spaniern in Gang gesetzt war und in verstärktem Maasse fortgesetzt wurde, als auch die Engländer in ihrer Art sich daran zu betheiligen anfingen. Ihre Art war aber wenig ächt-philosophisch, verfiel dem Empirismus und artete vollends in Materialismus aus. Später knüpften allerdings die dem Empirismus zugeneigten Franzosen an Locke an, gleichwohl hatten in Frankreich selbst Gassendi und sogar Cartesius auf die Entwickelung des Sensualismus und Materialismus erheblichen Einfluss, wie man sich auch aus Lange's Geschichte des Materialismus überzeugen kann. Gassendi wirkte dazu mit durch sein Wiederaufwärmen der atomistischen Naturphilosophie Epikurs, die er in widerspruchvoller Weise mit dem christlichen Theismus in Verbindung setzte, Cartesius durch seine mechanische Corpuscular- (Natur-) Philosophie, die er in gleich widerspruchvoller Weise mit seinem rationalistischen Theismus zusammenschweissen zu können meinte. Bei dem innern Widerspruch einer Weltanschauung, deren eine Hälfte idealistisch oder spiritualistisch, und deren andere materialistisch war, ist es nicht zum Verwundern, dass spätere Materialisten in Frankreich Gassendi und Cartesius im Verdacht hatten, dass es ihnen nur mit der materialistischen Hälfte ihrer Philosophie voller Ernst gewesen sei. De la Mettrie ging nachweisbar aus der mechanischen Naturphilosophie des Cartesius hervor, indem er die idealistische Seite derselben als gar nicht ernst gemeint hinwegwarf.*) Nun war es zwar dem Cartesius sicher voller Ernst mit seinem rationalistischen Theismus, aber nicht minder mit seiner corpuscularen Naturphilosophie, von welcher aus die Negation des Theismus nicht ferne lag. Im Uebrigen haben auch Bacon und Locke den Theismus neben ihrem Empirismus, der auf der schiefen Ebene zum Sensualismus und Materialismus sich bewegte, stehen lassen, und es dürfte schwer sein, die Grade abzuwägen, in welchem sie mehr als Gassendi und Cartesius zum Materialismus hingezogen haben sollen.

Sehr richtig und schön sagt A. Ruge: „Wie Baco sich gegen die Sprache erklärt, indem er sie ausübt, so erklärten sich bekanntlich die Franzosen des achtzehnten Jahrhunderts gegen die Metaphysik, ebenfalls indem sie sie ausübten, denn jeder Gedanke ist

*) Lange, Geschichte des Materialismus S. 115—117.

metaphysisch. Aber auch jedes Wort ist metaphysisch und übernatürlich. So wie also der Materialist den Mund aufthut und spricht, verlässt er den Boden der Natur und tritt in das Reich des Unsichtbaren und des Geistes ein.“ Der Materialismus ist der Aberglaube an die Zauberei nicht sowohl der Verwandlung als der Ausschwitzung des Immateriellen aus dem Materiellen, des Geistes aus der Natur, des Gedankens aus dem Gedankenlosen, des Willens aus dem Willenlosen, des Gefühls aus dem Gefühllosen.

In gewissem Verstande sagt A. Ruge ganz recht: „Die Metaphysik lehrt den Menschen denken und menschlich reden. Die Metaphysik also ist allgemein menschliches Eigenthum. Denn des Redens überhaupt, des Gebrauchs und der Flüssigmachung der Begriffe kann sich kein Mensch enthalten. Selbst der Materialist muss reden, Ideen entwickeln, d. h. Idealist sein. Der Materialist ist unbewusster Idealist.“ Nicht so ganz, wenn Kraft schon etwas Ideelles ist. Der heutige Materialismus, im Grunde auch der frühere, kennt keine kraftlose Materie, keine Materie ausser der Kraft und erklärt Materie und Kraft im Grunde für Eines und dasselbe. Er irrt nur darin, dass er die Kraft doch nur wieder für eine Eigenschaft der Materie erklärt, wonach die Materie die Substanz und die Kraft das Accidenz, jener der Meister und diese der Knecht wäre, während in Wahrheit die Kraft als Kraftwesen selbst die Substanz ist und ihre Accidenzien nur Erweisungen der Kraft und was wir Materie nennen, nur die Erscheinung, die Wirkung und Bethätigung des Kräftespiels oder der Kraftcomplexe. Dann irrt der Materialist darin, dass er die Kraftwesen für absolute Wesen hält, während sie ihren gemeinschaftlichen Ursprung in und aus dem Absoluten haben. Allein wie, wenn es eine Art Idealisten gäbe, die man unbewusste (nicht sowohl Materialisten als) Naturalisten nennen könnte und müsste, und wenn man beweisen könnte, dass A. Ruge selbst, der Vollblut-Idealist, doch nur ein unbewusster Naturalist sei? A. Ruge hält den Idealismus schon für gesichert durch die Nachweisung, dass alles Sinnliche Erscheinung eines Uebersinnlichen und dieses unentstandener und unvergänglicher Quell, Grund-Ursache jenes, das Sinnliche aber vergänglicher Ausfluss, Folge, Wirkung des Uebersinnlichen sei. Dieser unentstandene und unvergängliche Quell des Sinnlichen, dieses Uebersinnliche kann nicht ein ursprünglich Vieles, sondern nur Eines sein. Dieses Eine kann nicht in endliche Schranken eingeschlossen sein. Sein Wesen als unendliche Kraft zu bestimmen, wird nicht ausreichen, weil die Kraft, so unendlich sie sei, nicht einmal die Naturordnung und Zweckmässigkeit der Dinge, geschweige den Geist zu erklären ver-

mag. Wollte man aber sagen, die unendliche Urkraft sei als solche *potentia* Geist, so müssten alle ihre Erweisungen, Offenbarungen und Formen von den niedersten bis zu den höchsten Stufen Geist sein und es gäbe gar keine anderen Wesen als geistige. Dann aber bliebe nur unbegriffen, warum die unendliche *potentia* Geist seiende Urkraft nicht von Ewigkeit und mit Einemmale in allen ihren Offenbarungen sich verwirklicht hätte, noch mehr, warum sie nicht in ihrer Unendlichkeit als die Eine Urkraft ewig aus ihrer Potentialität activ der Eine Urgeist geworden wäre, so viele endliche Geistwesen er auch hervorgebracht haben möchte. Folglich muss das ewige Eine, wenn es auch Urkraft wäre, was einzuräumen ist, doch zugleich mehr als blosse Naturkraft sein. Es kann auch nicht nur bewusstloser Wille sein, schon weil Wille immer schon Bewusstsein voraussetzt, also bewusstloser Wille höchstens blinder Trieb wäre, nichts Besseres als blinde Naturkraft, welcher blinde Trieb unbegreiflich bliebe, weil man nicht zeigen könnte, was denn den Trieb hervorrufen und bestimmen sollte. Wäre aber auch blinder Trieb als ursprünglicher denkbar, so würde doch aus ihm weder Naturgesetz und Naturordnung, noch Bewusstsein und Geist begreiflich. A. Ruge würde vielleicht sagen: eben, weil alle diese Fassungen unzulänglich sind, darum muss man über sie hinausgehen und eine Bestimmung des ewig Einen finden, die die denkbar höchste und nicht mehr zu überschreitende ist; diese aber kann keine andere sein, als die, dass das ewige Eine die absolute unendliche Idee, der absolute unendliche Gedanke ist. Wäre diese Bestimmung die wahre, adäquate, so müssten alle Gestaltungen des ewig Einen als der absoluten Idee, des absoluten Gedankens verendlichte Ideen, verendlichte Gedanken sein und nichts weiter. Hieraus liesse sich das Selbstwirken der Wesen, die wir Naturwesen nennen, und eben so wenig oder noch weniger der endliche Geist als Selbstdenkender und Selbstwollender erklären. Alles wäre nur Erscheinung der ewigen Idee und nichts weiter. Aber noch mehr, ist denn Idee, Gedanke aus sich selbst verständlich und setzt Idee, Gedanke nicht ein Idee-Bildendes, Denkendes voraus, dessen Thätigkeit und Bestimmung Idee und Gedanke ist? Würde die Idee, der Gedanke als bewusstlos vorgestellt denkbar sein? Würde aus der bewusstlosen Idee, dem bewusstlosen Gedanken das Gesetz, die Ordnung, der Zweck in Allem, was wir Naturwelt nennen, würde vollends aus ihnen der bewusste, wollende Geist erklärbar sein? Würde die Ideenwelt einer bewusstlosen Idee etwas Anderes als die Naturwelt der Naturalisten sein? Wäre der Idealist nicht unbewusster Naturalist, wenn es keinen andern Idealismus gäbe, als den Idealismus der bewusstlosen Idee?

Bewusstlose Idee könnte von bewusstloser Kraft nicht wesentlich unterschieden werden und somit nicht Idealismus von Naturalismus. Uebersinnlich möchte die absolute Kraft wie die absolute Idee sein. Erklärt würde weder aus der einen, noch aus der andern die Welt werden können, wie sie erscheint, und eben so wenig würde jene wie diese aus sich selbst verständlich sein. Folglich wird gesagt werden müssen: Die absolute Idee, der absolute Gedanke ist nur dann Idee und Gedanke, wenn das ewige Eine Idee-Hervorbringendes Idee-Zeugendes, Gedanken-Schöpfendes und Bildendes ist. Dieses kann es aber nur als Wollendes sein. Das wollend-denkende und denkend-wollende Wesen aber ist Geist, also ist das ewige Eine der absolute Geist.

A. Ruge begreift nicht, dass der Idealismus nicht wirklich erreicht wird, wenn man im Bewusstlosen, werde es auch Idee genannt, stehen bleibt und wenn man nicht zum Bewusst-Wollenden, zum Selbstbewusstwollenden, zum Geist, emporschreitet. Es ist nur ein Missverstand, wenn der Pantheist dagegen einwendet, damit werde das ewige Eine, Gott zu einem Endlichen, zu einer endlichen Persönlichkeit, gemacht und die Schrankenlosigkeit Gottes aufgehoben. Allein wenn Schrankenlosigkeit, Unendlichkeit identisch mit absoluter Unbestimmtheit wäre, so wäre sie auch identisch mit absoluter Unbestimmbarkeit, weil Gott was er ist, ewig und unwandelbar ist. Dann wäre Gott in seiner ewigen Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit weder sich selbst offenbar, noch könnte er je Anderem und in Anderem (dergleichen es gar nicht geben könnte) offenbar werden, sein Sein wäre dem Nichts gleich und aus diesem Nichts wäre der Hervorgang einer Welt in keiner Weise erklärbar. Der Rückschluss ist unausweichlich: Das ewige Eine, Gott, kann nicht absolute Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit, nicht das dem Nichts gleiche Sein, nicht ein sich selbst nicht offenbares Sein, nicht blindes Natursein, nicht blinder Wille (Trieb), nicht bewusstlose Idee sein, sondern er muss der in seiner Unendlichkeit und Schrankenlosigkeit sich selbst bestimmende und sich selbst offenbarende absolute Geist sein. Nur als der in sich vollendete absolute Geist kann er zugleich ewiger Weltschöpfer sein, und wenn er Weltschöpfer ist, so muss die Welt Offenbarung seiner ewigen Geistigkeit sein. Wäre der Pantheismus mit der Behauptung im Rechte, dass sich Unendlichkeit und Allbestimmtheit Gottes nicht vertrage, so dürfte er Gott auch nicht als absolute Naturkraft, nicht als absoluten bewusstlosen Willen, nicht als absolute bewusstlose Idee bezeichnen, sondern er müsste Gott als das absolut Unbestimmte und Unbestimmbare fassen, welches von dem Nichts nicht mehr zu unterschei-

den wäre. Wollte aber der Pantheismus hiergegen erinnern, dass zwar allerdings Gott nicht als dieses oder jenes Bestimmte, im Ausschluss des Einen vom Andern, somit nicht als unendliche Kraft, nicht als unendlicher Wille, nicht als unendliche Idee bezeichnet werden könne, aber nur weil er alles dieses und unendliches Anderes zugleich sei, so verschwömme doch Alles wieder untereinander und Gott würde nicht von der Welt, die Welt nicht von Gott unterschieden werden können und die Unbestimmtheit nicht von der Bestimmtheit, wie die Bestimmtheit nicht von der Unbestimmtheit. Allerdings spricht der Pantheismus Gott Bewusstsein, Willen, Persönlichkeit nicht ab, um ihn zu erniedrigen und ihn etwa dem endlichen Bewusstlosen gleich zu setzen, sondern vielmehr in der Absicht, ihn zu erhöhen, ihn über alle Vergleichbarkeit mit Endlichem hinauszuheben. Der Pantheismus leugnet daher nicht die Geistigkeit Gottes der Materie nach, wie J. G. Fichte sich ausgedrückt hat, sondern nur der Form nach, weil eine unendliche Form undenkbar sei. Nach dieser Auffassung wäre also Gott bei aller Unendlichkeit nichts weiter als die Materie (nicht die Materialität) der Welt und die Welt die Form Gottes. Der Pantheismus läuft immer darauf hinaus, Gott in die Welt und die Welt wieder in Gott aufzuheben. Gott und Welt sind eine und dieselbe Wesenheit; nur unterschieden wie Potenz und Actus, wie Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, wie Materie zur Form.

Es bleibt aber dabei unbegreiflich, wie die Potenz zum Actus wird, was denn das die Potenz zum Actus Ueberführende ist, wie die Unbestimmtheit zur Bestimmtheit wird, wie die Materie Form annimmt. Eben so wenig begreift man, wie und warum die unendliche Potenz gerade zu dem Actus kommt, wie ihn uns die Welt in ihrem rastlosen Wechsel und Wandel zeigt u. s. w. Man sieht, dass der Pantheismus keineswegs auf wissenschaftlicher Grundlage ruht und dass es mit seinen stolzen Reden von Wissenschaft und vollends von absolutem Wissen nicht weit her ist.

Wenn man sich nun von diesen Betrachtungen zu den acht Reden A. Ruge's über Religion wendet, so erstaunt man vor Allem darüber, dass Ruge so weit über seinen Meister, Hegel, hinausschiessen konnte, zu sagen, jede Wissenschaft sei an sich eine Aufhebung der Religion, die Philosophie aber hebe die Religion wirklich und wissentlich auf, während Hegel Religion und Philosophie dem Wesen nach für Eins und nur der Form nach für verschieden erklärte, indess Schiller zwar keiner besonderen Religion, aber eben aus Religion huldigen wollte. Im Grunde wäre Ruge doch höchstens berechtigt gewesen, zu sagen, die Philosophie könne in allen besonderen Reli-

gionen Irrthümer nachweisen und daher keine derselben als obsolute irrthumlose Wahrheit anerkennen, es sei denn, dass bewiesen wäre oder würde, die christliche Religion sei in ihrer ursprünglichen Stiftung irrthumlos gewesen und nur später von ihrer Reinheit abgewichen. Ruge sagt aber, dass die Philosophie die Religion (schlechtweg) wirklich und wissentlich aufhebe, womit er sich selbst die Befugniss entzogen hat, seinen Idealismus für seine Religion zu erklären, obgleich er dies später wirklich thut. Sein Idealismus denkt aber Gott als ein zwar Unendliches, aber Bewusstloses und Willenloses, wie der Naturalismus auch, und den Menschen für das höchste Wesen. Wenn nun sein Idealismus seine Religion ist, so muss seine Religion, da man ein Bewusstlos-Willenloses nicht anbeten kann, zur Selbstanbetung werden.

Man kann A. Ruge nicht zumuthen, dass er in Reden an verehrte Verehrer und Verehrerinen in der Rüstung als Gelehrter auftrete und von der kolossalen Literatur über die Mythologie und die Philosophie der Mythologie wenigstens die Hauptwerke vorführe, aber es nimmt sich doch kläglich dürftig aus, wenn er sich bloss auf Kuhn, Schwartz, M. Duncker und Dupuis bezieht und später nur gelegentlich noch einige einschlägige Literatur flüchtig berührt. Die acht Reden Ruge's sind weiter nichts als eine Dilettantenarbeit, die nicht einmal so viel Werth hat, als eine Arbeit dieser Art möglicherweise haben kann. Sie ist weder eine auf gesicherten Grundlagen ruhende Geschichte der Mythologie in Umrissen, noch eine gültige Philosophie der Mythologie.

Einer anderen Form des Pantheismus, den der Urheber lieber Monismus genannt wissen will, begegnen wir bei E. von Hartmann, dem Verfasser der Schrift: Philosophie des Unbewussten (Berlin, Duncker 1869). Um diese zu verstehen, muss man sich erinnern, dass dem subjectiven Idealismus Fichte's in Schelling ein System entgegengetreten war, welches im absoluten Idealismus den Realismus als Moment zur Geltung zu bringen suchte. Während Schelling von seinem Identitätssystem zu einem Persönlichkeitspantheismus fortschritt, hatte Hegel sich zu Fichte zurückgewendet und seinen subjectiven Idealismus zum absoluten fortzubilden unternommen. Eine analoge Opposition, wie Fichte an Schelling gefunden hatte, trat nun Hegel in Schopenhauer entgegen, der ähnlich wie Schelling den Idealismus durch einen Realismus zu ergänzen versuchte. Die Verwandtschaft Hegel's mit Fichte ist so offenbar als die Schopenhauer's mit Schelling. Ueber Schopenhauer hinaus ging aber die realistische Opposition gegen Hegel in Ludwig Feuerbach und seinen Fortsetzern, Moleschott, Büchner, Czolbe und vielen Andern, die sie bis

zum ausgesprochenen Materialismus trieben. Der Verfasser wurde von naturwissenschaftlichen und psychologischen Studien zur Philosophie geführt und unter den namhaften Philosophen hat offenbar Spinoza am meisten Einfluss auf ihn gehabt, dann besonders Hegel, Schelling und Schopenhauer. Zwar nehmen die Untersuchungen des Verfassers ihren Ausgangspunkt von Kant, aber es ist dies nur ein äusserer Anlass, den er eben so gut von Carus hätte nehmen können. Kant hat auf den weiteren Gang der Untersuchungen wenig oder keinen Einfluss. Der Verf. glaubt gefunden zu haben, dass das Gebiet des Bewusstseins ein nach allen Richtungen so durchpflügter Weinberg sei, dass das Verfolgen dieser Arbeiten dem Publikum fast schon zum Ueberdruss geworden sei. Er findet es sehr natürlich, dass man mit der philosophischen Betrachtung dessen begonnen habe, was das Bewusstsein unmittelbar in sich fand, wirft aber die Frage auf, ob es nicht verlockend um der Neuheit willen und hoffnungsreich in Bezug auf den Gewinn sein sollte, den goldenen Schatz in den Tiefen des Berges, in den edlen Erzen seines Feldgesteins, statt auf der Oberfläche des fruchtbaren Erdbodens zu suchen. Mit andern Worten, ob nicht das Unbewusste eine tiefere Untersuchung verlange und vielleicht das Bewusste erst recht in das hellste Licht zu setzen vermöge. Dem Unbewussten sind also vor Allem die Untersuchungen des Verf. zugewendet und es muss anerkannt werden, dass er vielen Fleiss und grossen Scharfsinn dazu verwendet hat. Wir können hier seinen reichhaltigen Untersuchungen über die Erscheinung des Unbewussten in der Leiblichkeit und im Geiste nicht ins Einzelne folgen, sondern wenden uns seiner Metaphysik des Unbewussten zu, von deren Befund die Entscheidung über den Charakter des ganzen Werkes abhängt. Die Metaphysik des Verfassers erklärt sich als Monismus und sucht diesen durch Beweise darzuthun. Das Eine, welches dieser Monismus aufstellt, ist ein Unbewusstes, wird aber zugleich als das Alles umfassende Individuum, welches Alles Seiende ist, das absolute Individuum oder das Individuum *κατ' ἐξοχήν* gefasst.

Die unmittelbare innere und äussere Erfahrung kann nach dem Verfasser über die Wahrheit dieser Annahme nicht entscheiden. Es ist ihm genug, dass die Erfahrung keine entscheidende Instanz dagegen aufbringe und die Frage wenigstens offen lasse. So kommt denn Alles nach ihm auf den Beweis *a priori* an. Wir wollen hier zunächst nicht untersuchen, mit welcher Folgerichtigkeit der Verfasser sich auf Beweise *a priori* berufen kann im Angesichte seiner empiristischen Erkenntnisslehre. Angenommen, er könnte mit Fug und Grund von apriorischen Beweisen sprechen, so räumen wir ihm

ein, dass wenn er streng erwiesen hätte, dass das ewige Eine, das Absolute, Gott nur unbewusst sein könne und sei, alle seine Aeusserungen, Bethätigungen, Wirkungen, wenn es solcher fähig sein sollte, nur Modificationen, verschwindende Erscheinungen seiner selbst sein könnten. Denn es ist nicht abzusehen, wie das Absolute als bewusstloses Wesen, welches eben darum auch nicht wahrhaft Wille sein könnte, sondern blinde Triebkraft, irgend von sich verschiedene Wesenheiten, Wesen von wenn auch bedingt substantiellem, darum bleibendem Charakter hervorbringen könnte. Wir schenken ihm daher alle Beweise dafür, dass die Gesammtheit der bedingten Wesen nur verschwindende Erscheinungen des einen Ewigen, des Absoluten, Gottes, sein können, unter der Voraussetzung, dass das Absolute bewusstlose Wesenheit sei. Wenn er aber glaubt, dies erwiesen zu haben, so müssen wir ihm entschieden entgegentreten.

„Wo wir uns auch umblicken unter den genialen philosophischen oder religiösen Systemen ersten Ranges, überall begegnen wir dem Streben nach Monismus, und es sind nur Namen zweiten und dritten Ranges, die in einem äusserlichen Dualismus (wie Anaxagoras und Herbart, fügen wir hinzu) oder in noch grösserer Zersplitterung Befriedigung finden (zu finden behaupten, aber nicht wirklich finden, fügen wir hinzu)." So spricht der Verfasser S. 455—56 seiner Schrift. Nimmt man das Wort: Monismus, wie man darf, in dem ganz allgemeinen Sinne, in welchem es nichts weiter aussagt, als dass Alles durch ein einiges und einziges Princip, Urwesen, durch ein einziges Absolutes begründet sei, so stimmen wir dem Ausspruch vollkommen zu. In diesem Sinne spricht man von dem Monotheismus des Judenthums, des Christenthums und des Muhamedanismus (Islam), ohne darum diesen Religionen den substantiellen Monismus des Pantheismus, insbesondere des Spinozismus aufbürden zu wollen. Freilich nimmt der Verfasser den Monismus in dem beschränkteren Sinne des Pantheismus und glaubt sich berechtigt, diesen für den einzig wissenschaftlich möglichen zu erklären. Ihm ist das Absolute, Gott, das Alles umfassende Individuum, welches alles Seiende ist. Versteht man unter dem absoluten Individuum nicht ein bedingtes Einzelnes neben anderen bedingten Einzelnen, sondern die einzigartige untheilbare Einheit des Absoluten und unter allem Seienden das unendliche Absolut-Seiende, so ist gegen diese Bestimmung nichts einzuwenden, als dass sie noch zu unbestimmt ist und noch näherer Bestimmung bedarf. Es fehlt nämlich noch die Bestimmung, ob das Absolut-Seiende solches bewusstlos willenlos, oder ob es dasselbe bewusst-wollend ist. Es ist unmöglich, dass es weder das Eine, noch das Andere sei, obgleich es vielleicht beides in verschie-

dener Beziehung zugleich sein könnte, so nämlich, dass wenn es bewusst-wollend wäre, somit Geist, der Geist Gottes oder der Gott-Geist einen unendlichen Inhalt hätte, der nicht wieder für sich bewusst-wollend wäre, sondern das vom Gott-Geist Gewusst-Gewollte. Wäre Gott schlechthin bewusst-willenlos, so wäre er sich selbst nicht offenbar, hätte somit als Gott keine Existenz und wäre höchstens unendliche Potenz, die von Nichts voll gewusst und gewollt würde, und werden könnte. Sollte Gott gleichwohl unendliche, bewusstlose, willenlose Potenz sein, so müsste er schon wegen seiner Unendlichkeit wenigstens der Potenz nach Geist sein und zugleich darum, weil aus einer der Potenz nach nicht Geist seienden Potenz niemals Geistiges, Bewusst-Wollendes als Actus hervorgehen könnte. Das Weltall und in ihm der Geist setzt daher zum Mindesten eine unendliche Potenz voraus, welche *potentia* Geist ist und Alles, was dagegen vorgebracht wird, erscheint als völlige Gedankenlosigkeit. Keine Potenz, sie mag unendlich oder endlich sein, ist aber denkbar ohne ein sie Actualisirendes, welches nicht in einem das Absolute nicht selbst Seienden gesucht werden kann. Die Potenz an sich würde in Ewigkeit unactualisirt bleiben, wenn sie nicht die Potenz eines Actualisirenden wäre; Alles Actualisirende der Potenz ist aber unausweichlich seinem innersten Wesen nach entweder blind, bewusstwillenlos, geistlos Wirkendes, blinder Trieb, oder bewusst-wollendes, geistiges Wirkendes. Aus dem blinden Trieb kann aber nur Blindes, gedankenloses Wirken hervorgehen, nicht einmal Naturgesetz, Naturordnung, Naturzweck kann daraus erklärt werden. Alles Wirken wäre geistlos, zwecklos, nichtig, alles Gewirkte zufällig, chaotisch, wüst. Im Unendlichen ist darum blindes, bewusstloses, willenloses, geistloses Wirken gar nicht denkbar. Das Actualisirende der unendlichen Potenz kann nur bewusster Wille sein und in der ewigen Actualisirung der unendlichen Potenz verwirklicht sich der bewusste Wille zum ewigen vollendeten Geist, welcher er als Herr seines in ihm ewig Bewusstlosen, der ewigen Natur ist.

Das Bewusstsein hat darum absoluten Werth, weil das Absolute absolutes Bewusstsein ist, und ohne Bewusstsein gar nicht absolut sein könnte. Ein nicht gewusstes Absolutes wäre so gut wie nicht, und da das Absolute von endlichen Wesen nur bedingt und relativ gewusst werden kann, wiewohl gewiss, so muss das Absolute von sich selbst gewusst werden, von dem es auch allein absolut gewusst werden kann. So unendlich erhaben und über alle endlichen Vorstellungen und Begriffe hinausgehend das Selbstbewusstsein des Absoluten ist, so ist es doch Bewusstsein und Wissen und wer über das Wissen des Absoluten von sich hinausgehen zu können meint, ohne

das Absolute selbst aufzuheben, täuscht sich mit einem leeren, hohlen, nichtigen Wahn einer bloss eingebildeten Erhabenheit, indem er die Wurzel alles Erhabenen ausreisst, weil er alle Bestimmtheit in absolute Unbestimmtheit untergehen lässt.

Diese absolute Unbestimmtheit des Absoluten soll nun aber doch wieder nach dem Verfasser unbewusste Intelligenz, bewusstlos hellsehende Weisheit sein. Hierin drückt sich nun nichts Anderes aus, als dass das Absolute mindestens *potentia* Geist sein müsse, eine Auffassung, die so alt als der Pantheismus ist. Denn ohne dieses Zugeständniss könnte der Monismus nicht einmal Pantheismus sein und sich nennen lassen.

Um in der Geschichte der Religion und Philosophie nicht weiter zurückzugehen, so hat schon Heraklit mit seinem Logos, der allwaltenden Weltvernunft, wenn er wirklich nicht tiefer sah, das Gleiche behauptet, der Stoicismus wenigstens nichts Geringeres, selbst Spinoza nicht minder, ganz ausgesprochen aber J. G. Fichte, nach welchem Gott der Materie nach lauter Geist ist, Schelling und Hegel im Wesen der Sache nicht anders, wenn auch in den Ausdrucksweisen verschieden. Der Verfasser bringt daher in diesem Punkte nichts Neues, wie denn alle Variationen des Pantheismus nichts sind, als Veränderungen eines Kartenspiels mit denselben bekannten Karten. Jede neue Form des Pantheismus benimmt sich, als ob sie endlich den Stein der Weisen gefunden habe, und sagt doch im Wesentlichen nichts Anderes, als die früheren Formen auch, die schon hunderte und tausende Mal die Farbe geändert haben und immer dieselbe Sinnlosigkeit geblieben sind, ein Absolutes zu statuiren, das keines ist, und das Verstandlose zum mutterlosen Vater und zur vaterlosen Mutter des Verstandes machen zu wollen. Dass man zur Begründung und zur Begreiflichkeit des Weltalls ein irrthumloses, nicht zweifelndes und nicht schwankendes Princip gewinnen müsse, ist den Pantheisten glücklicherweise aufgegangen. Da sie nun im Bewusstlosen die Möglichkeit eines Irrens auf keine Weise gewahren können, so glauben sie, im Bewusstlosen das Alles erklärende Princip richtig erfasst zu haben, und sehen nicht, dass nur endliche Wesen so beschränkt sein können, bewusstlos zu sein, und dass aus einem Bewusstlosen als letztem unbedingten Princip sich schlechterdings nichts erklären lässt. Ein bewusstlos Unbedingtes wäre ein willenlos Unbedingtes, und sollte es dennoch, was unmöglich ist, der Wirkungen fähig sein, so würde es in diesen Wirkungen zwar sicher nicht irren; aber seine Wirkungen würden auch keinen Sinn und Verstand haben können. Alle seine Wirkungen wären zwar nothwendig, aber nur blind nothwendig, und darum vom Zu-

fälligen nicht zu unterscheiden. Existirte unter dieser Voraussetzung ein denkendes Wesen, was undenkbar ist, so würden alle seine Denkformen und Denkthätigkeiten nur zufällig sein, und es würde in den Dingen nur Zufälliges zu denken finden. Wahrheit wäre Illusion, und selbst die Einsicht, dass Alles Illusion sei, wäre nicht möglich, weil es nicht einmal diese Wahrheit geben könnte. Der Fatalismus ist die Consequenz des Pantheismus, wenn anders sinnlose Zufälligkeit und zufällige Sinnlosigkeit Fatalismus genannt werden kann. Das absolute Princip muss sicher irrthumsunfähig sein, aber nicht aus Bewusstlosigkeit, das wäre eine wohlfeile Irrthumsunfähigkeit, sondern aus unendlicher Vollbewusstheit, aus schrankenloser Einsicht und Weisheit, die durch ihr Allesdurchschauen unendlich erhaben über alle Möglichkeit des Irrthums ist.

Man kann und soll einräumen, dass der Pantheist mit dem Begriffe der allgemeinen Weltvernunft, des absoluten Geistes der Materie nach, des allwissenden Unbewussten (wie der Verfasser sagt) die unendliche Geistigkeit Gottes ausdrücken will; aber indem er eine schrankenlose Form des unendlichen Geistes für undenkbar hält (die doch denkbar ist, weil Gott weder etwas über sich, noch etwas neben sich als seines Gleichen, noch etwas unter sich hat, das ihn beschränken könnte, und folglich als absolutes Individuum die ganze Unendlichkeit des Seins ausfüllt, gleichsam die ganze Gattung der Gottheit in seiner Einzigkeit darstellt), verliert er Gott an die leere Vorstellung einer unbestimmten Allgemeinheit und verfällt unwillkürlich in eine Verwandtschaft mit dem Naturalismus. Wäre eine unendliche, schrankenlose Form des absoluten Geistes undenkbar, so wäre der Verfasser auch nicht berechtigt, das Absolute, Gott, als das Alles umfassende Individuum, welches alles Seiende ist, als das absolute Individuum, das Individuum κατ' ἐξοχήν, aufzufassen; denn ein absolut unbestimmtes, ungeformtes Allgemeines ist nun und nimmermehr in irgend einem denkbaren Sinn ein Individuum, sondern die absolute Indifferenz, der aufgelöste Grundbrei aller endlichen Bestimmtheiten, die aber aus dem Grundbrei nicht erklärt werden können.

Einmal die absolute Indifferenz, die doch nur eine Abstraction aus dem erfahrungsmässigen endlichen Denken und Wollen ist und darum kein erklärendes Princip, vorausgesetzt, ist aus ihr gar nicht zu irgend einer Bestimmtheit, weder einer unendlichen, noch einer endlichen herauszukommen. Es ist nur eine Scheinableitung, wenn nach dem Verfasser in der absoluten Indifferenz doch das Reinseiende, die (bewusstlose) Idee und das Seinkönnende, der (blinde) Wille unterschieden werden soll. Und auch die Scheinableitung kann nur zu einem Verfall der absoluten Indifferenz in die sich

ausschliessenden Gegensätze der unbewussten Idee, der bewusstlosen Weisheit, der unerbittlichen Logik und des blinden Seinkönnens und Wollens führen. Der absolute Indifferentismus ist versteckter Dualismus. Versteckt oder verhüllt, so lange, bis er sich selber enthüllt. Die Enthüllung liegt in den Worten des Verfassers (S. 651): „Nicht nur unbegreiflich wäre es, wie die Idee aus eigenem Antriebe dazu kommen könnte, ihre eigene Klarheit (die doch keine ist, setzen wir hinzu) von selbst in den Strudel des realen Processes zu stürzen, sondern haarsträubend widersinnig wäre es, wenn sie, die alles Wissen (das keines ist, muss bemerkt werden) in sich Schliessende, ihren seligen Frieden (der Unfriede nur nicht ist, weil er als reines Sein so gut wie Nichtsein ist) der unzeitlichen ewigen Stille ohne äussere Nöthigung opfern wollte, um der Qual des Processes, der Unseligkeit des Wollens, dem Elend des realen Daseins anheimzufallen. Nein, nicht die absolute Vernunft (bewusstlose Weisheit) selbst kann auf einmal unvernünftig werden, sondern das Unvernünftige muss ein ausserhalb der Vernunft liegendes Zweites oder Anderes sein.“

Dieser Dualismus spiegelt sich auch in der Erkenntnisslehre des Verfassers, in wiefern man nach ihm die Idee höchstens (also auch das steht nicht fest) *a priori* erkennen, die Existenz des Willens aber nur *a posteriori* soll erschliessen können. (S. 651.) Und da soll die absolute Indifferenz ein apriorischer Gedanke, eine apriorische Erkenntniss sein? Etwa zusammengeflickt aus einem apriorischen und aus einem aposteriorischen Einschlagsfaden? Oder soll sie eine durchaus empirische Erkenntniss oder vielmehr Kenntniss sein, woher soll sie kommen, da sie sich den äusseren Sinnen ohnehin nicht darbieten könnte, aber auch der innere Sinn nichts von ihr gewahrt oder gewahren kann? Sie kann daher weiter nichts sein als eine Verstandesabstraction und nicht im Geringsten ein Princip, aus welchem sich irgend etwas, geschweige das Weltall erklären liesse.

Dieser klaffende Dualismus wird nur mit Worten, aber nicht mit Begriffen überwunden, wenn der Verfasser (S. 671) sich in folgender Weise vernehmen lässt: „Wenn ... auch die Zustände des Seinkönnens und rein-Seins verschieden sind, so hindert dies doch nicht, das Wesentliche und Substantielle beider Principien, das, was sein kann und das, was rein ist, als Ein und dasselbe zu setzen. So wie die substantielle Identität und nur zuständliche Verschiedenheit beider Principien anerkannt ist, haben wir Spinoza's Eine Substanz mit zwei Attributen erreicht.“

Also immer wieder dieselbe seit fast einem Jahrhundert die geistreichsten Köpfe blendende Obstupefaction vor dem vermeintlichen Riesengenie Spinoza's. Wer sich von diesen Eingenommenen

bis zu Spinoza in seinem Denken durchgerungen zu haben überzeugt ist, der glaubt sich fast mit der Vernunft selbst vereinigt und ein Theil oder gar sie selbst geworden zu sein. Als ob die Grundlehren des Spinozismus einer unbefangenen Kritik irgend Stand zu halten vermöchten! Wir wollen uns nicht auf so herbe Verwerfungen, wie z. B. die Hamann's berufen, der Spinoza einen Strassenräuber der gesunden Vernunft genannt hat, aber man vergleiche Leibniz, Wolff, Kant, Herbart, Fries, Baader, Krause, selbst J. G. Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Kuno Fischer, Ueberweg etc. über Spinoza, so wird man entdecken, dass, Alles zusammengenommen, Spinoza wohl ein hervorragender Geist war, aber bei Weitem zu hoch gestellt und überschätzt worden ist.

Die Kunst, womit Spinoza erst sich selbst und Andere mit enormem Erfolg blendete, war die mit seltener Willens- und Zusammenhaltungskraft geübte virtuose Geschicklichkeit, die ungeheuersten klaffendsten Widersprüche aus einer falschmystischen Intuition heraus als die unerbittlichen Consequenzen eines logischen Denkens erscheinen zu lassen. Er, den man für den grössten Rationalisten ansah, war der trunkenste Mystiker Die falsche, dunkle und verworrene Mystik gab ihm die imponirende Scheintiefe und die mit zäher Willenskraft durchgeführte Einzwängung des falschmystischen Inhalts in die Formen einer angeblich mathematischen Methode liess ihn doch als Rationalisten erscheinen und als einen grossen, wenn nicht den grössten Logiker. Auch der Verfasser hat in der Schule Spinoza's die klaffendsten Widersprüche ganz artig mischen und als vereinbar hinstellen gelernt. Die absolute Indifferenz, oder, spinozistisch gesprochen, die absolute Substanz soll, man weiss nicht woher und wie, in unterschiedenen, bis zum Widerspruch unterschiedenen Zuständen sich befinden können und befinden. Nach Spinoza sind sie Attribute der Substanz und unendlich viele, wiewohl nur zwei davon, Denken und Ausdehnung, unserem Geiste zugänglich sind. Die andern sind zwar *a priori* völlig gewiss, aber wir wissen von ihnen sonst rein gar nichts und sie sind daher völlig unvorstellbar. Möglicherweise widersprechen sie sich alle unter einander, ja nach der Analogie der zwei uns bekannten Attribute zu urtheilen, müssen sie sich alle unter einander widersprechen. Das verschlägt aber der absoluten Substanz gar nichts. In völliger Gleichgültigkeit ist sie alle zusammen genommen, und so widersprechend sie unter sich sein mögen, in der Gleichgültigkeit der absoluten Substanz erlischt ihr Widerspruch, so sehr er unter ihnen fortdauert. Der Verfasser ist etwas misstrauisch gegen das Apriorische und beseitigt daher die Unendlichkeit der

Attribute, indem er sich gut empirisch an die zwei uns bekannten hält, die sich ihm aber nicht als Denken und Ausdehnung, sondern als Denken und Willen darstellen, oder als das rein Seiende, Idee, und das Seinkönnende, welches als Wille erscheint. Die Idee ist der Friede, der Wille der Unfriede, die Idee das Weise, der Wille das Dumme, die Idee das Nothwendige, Logische, der Wille das blind Willkürliche, Unlogische, die absolute Substanz ist beides gleicherweise, Friede und Unfriede, das Weise und das Dumme, das Nothwendige und Logische wie das Blindwillkürliche und das Unlogische, im Weisen ist sie das Weise, im Dummen das Dumme etc. etc. Man sieht, dass diese Form des Monismus auf die Vereinerleiung aller Unterschiede und die Vereinbarung aller Widersprüche hinausläuft. *) Dabei ist aber Spinoza trotz seiner Widersprüche doch noch weit consequenter als der Verfasser, inwiefern letzterer durch Neu-Schelling'sche und Schopenhauer'sche Zuthaten den Spinozistischen Monismus durchbricht. Dieses Durchbrechen geht zwar aus einem Tieferstreben des Verfassers hervor, kann aber nicht als gelungen bezeichnet werden.

Nach Spinoza ist Gott allein frei, weil er allein absolut ist. Selbst wenn man Gott Bewusstsein und Willen zuschreiben müsste, in welchem Falle sie jedenfalls *toto coelo* vom menschlichen Bewusstsein und Willen verschieden sein müssten, könnte die Freiheit Gottes doch nie Willkür sein, weil Gott nur nach den Gesetzen seines Wesens wirken kann. Die Abhängigkeit seines Wirkens von seinem Wesen ist nicht Unfreiheit, sondern Bethätigung, Offenbarung seines von nichts abhängigen und darum freien Wesens. Der Verfasser dagegen führt in seinen Monismus einen unbegründbaren immanenten Dualismus ein, den Dualismus der unbewussten Idee und des bewusstlosen Willens. Die Idee ist ihm durch ihre logische Natur zu einer logischen Nothwendigkeit verurtheilt (von Wem?). Der Wille oder das Wollen aber ist an sich unaufhebliches Wollen-Können, welches (beliebig und doch ohne Bewusstsein davon) zum wirklichen Wollen übergehen kann oder auch nicht. Freiheit und Zufall sind dem Verfasser als absolute Begriffe identisch. Er verhehlt sich gar nicht, dass diese absolute Freiheit das Dümmste ist, was man sich denken kann. Darum ist es ihm doch in Gott nicht unmöglich, weil es nicht im Schubfach des logischen, sondern im

*) In seiner Schrift über die dialektische Methode bestreitet der Verfasser die Hegel'sche Widerspruchslehre, sieht aber nicht, dass sie schon bei Spinoza im Hintergrund liegt, und stürzt selber in sie hinein, wie sie denn allem Pantheismus immanent ist.

Schubfach des unlogischen Gottes vorgehen soll. Er beruft sich auf Schelling mit den Worten: Aehnlich fasst Schelling das Verhältniss, wenn er sagt (II. 1, S. 464): „Das Wollen, das für uns der Anfang eines anderen, ausser der Idee gesetzten Welt ist .... ist das Urzufällige, der Urzufall selbst.“ Wenn Gott als selbstbewusster Wille, als Geist, als absolute Persönlichkeit gedacht wird, so kann sich wenigstens der Schein einstellen, als könne oder müsse sogar die absolute Freiheit Gottes absolute Willkür sein, wie z. B. Lavater meinte, wir (die Religion) bedürften eines willkürlichwollenden Gottes. Die tiefer denkenden Christen haben aber (wie schon Platon) gezeigt, dass ein willkürlicher Gott ein unvernünftiger und unheiliger Gott sein würde, und dass die absolute Freiheit Gottes unendlich erhaben über Zwang wie Willkür sei. Ein als bewusstlos vorausgesetzter Wille Gottes oder in Gott könnte ohnehin nicht als willkürlich wirkend gedacht werden, sondern nur als nothwendig und nur weil blinde Nothwendigkeit der Wirkungen des Absoluten nicht von Zufälligkeit zu unterscheiden wäre, könnten sie zufällige genannt werden, hiermit würde aber auch nur Zufall die Welt beherrschen und es würde Alles zufällig sein. Wäre das Absolute, wie der Verfasser statuirt, so zu sagen auf zwei Augen blind oder wenn der Wille des Absoluten seiner Natur nach gar nicht sehend sein kann, wäre das Cyklopenauge der Idee gleichsam nur die Figur eines Auges ohne Sehkraft, mit einem Worte, wäre das Absolute nur die unterschiedslose allgemeine Wesenheit oder die blosse Potentialität des Endlichen, so wäre allerdings nicht abzusehen, wie die Gesammtheit des Endlichen, das Weltall, mit allen seinen einzelnen Bestimmtheiten, etwas Anderes sein sollte, als ein Inbegriff verschwindender, untergehender Erscheinungen des Absoluten in das Absolute, so dass sie immer in andere Formen umgegossen würden. Denn das Wesen von Allem, was wäre es, wenn es nicht erschiene, und die Erscheinungen, was wären sie, wenn sie nicht eben die Offenbarungsweisen des Allwesens wären? Ein solcher Weltprocess des Absoluten könnte keinen zeitlichen Anfang und kein zeitliches Ende haben, so jedoch, dass alle Einzelerscheinungen inner diesem Weltprocess zeitlichen Anfang und zeitliches Ende hätten. Ihrer zeitlichen Dauer nach könnten wohl unendliche Unterschiede angenommen werden vom Nu des Augenblicks an durch alle Grade bis zu unbestimmbar langen Zeiträumen. Aber wie die Erscheinungen gar nicht durch sich wären, so hinge ihre Dauer auch gar nicht von ihnen selber ab, sondern von dem in ihnen erscheinenden Wirkenden, dem Einen Absoluten, das nur in jedem Erscheinenden anders, aber allein wirken würde. Die Möglichkeit, dass z. B. die endliche Individuation des

absoluten (blinden) Willens im menschlichen Willen als dessen Erscheinungsform über das irdische Leben hinaus dauern könnte, wenn auch ohne Bewusstsein seiner Identität, würde blutwenig Wahrscheinlichkeit haben. Aber auch diese Möglichkeit angenommen, wiewohl sie als Dauer ohne Bewusstsein der Identität seltsam genug wäre, so würde immer nichts daran geändert, dass diese seltsame Dauer derselben Erscheinung ohne Bewusstsein der Identität mit sich selbst gar nicht von ihr als Erscheinung abhinge, sondern lediglich von dem absoluten Wirkenden in ihr, so dass sie als Erscheinung sich selbst weder verlängern, noch verkürzen könnte. Die Selbstquälerei der Ascetik Schopenhauer's bis zur Ertödtung alles Willens hätte also gar keinen Sinn, so lange er daran festhält, dass der menschliche Wille weiter nichts sei, als Erscheinungsform des blinden, absoluten Willens. Vollends aber mit dem Verfasser Schopenhauer noch zu überbieten und statt der Ascetik die active Theilnahme an dem Culturprocess der Menschheit zu verlangen, um es dermaleinst mit der Zusammenfassung eines gemeinsamen Menschheitswillens glücklich zur Aufhebung der gesammten Welterscheinung in das Nichts zu bringen, heisst noch Helmholtz's dereinstige totale Welterstarrung aller Materie weit überbieten und das Exorbitanteste statuiren, was in dieser Art vorgetragen werden kann. Es statuirt das Unmögliche, dass die gesammte Welterscheinung vermittelst ihrer aristokratischesten Formen, der Totalität der dereinstigen Individuen der Menschheit, sich selbst aufheben könne und das zweite Unmögliche, dass das Eine Absolute je zu erscheinen aufhören könne, vollends dass es sich in seiner vorausgesetzten Bewusstlosigkeit und Blindheit entschliessen könne, satt der bisherigen Dummheiten und missrathenen Weltgestaltungsformen, die zurückgenommenen Erscheinungen nicht und niemals wieder in andern Gestalten erscheinen zu lassen und ins Endlose hin erscheinungslos in seinem dem Nichts gleichen Ansichsein zu verharren. *„Tantae molis erat Romanam condere gentem.“* Das will hier sagen: alle diese mühsamen ungeheuerlichen Denkoperationen werden aufgeboten, um dem unglücklicherweise aus dem blinden Willen des Absoluten entsprungenen schmerzenreichen Weltall wenigstens dereinst in der rastlos zu erstrebenden Vernichtung endlose Schmerzlosigkeit zu erobern. Allein die Allschmerzlosigkeit ist keinesfalls das höchste Ideal und würde nur dann wahrhaft werthvoll sein, wenn sie dereinst durch errungene Allsündlosigkeit erreicht wäre. Es ist nicht zu hart geurtheilt, wenn man eine Ansicht, welche die Ethik zum Mittel der Erlangung der Schmerzlosigkeit in der Vernichtung herabsetzt, durchaus für verwerflich erklärt. Der Nihilismus wird hier noch weiter getrieben als

bei Schopenhauer. Es ist kaum zu glauben, dass der geistreiche und kenntnissreiche Verfasser nicht in Kurzem als eine Durchgangsstufe diese Ansicht hinter sich zurücklassen sollte.

Anders gestaltet sich der Pantheismus bei Eduard Baltzer. Wir halten uns für die Darstellung seiner Lehre an seine Schrift: Gott, Welt und Mensch. Grundlinien der Religionswissenschaft in ihrer neuen Stellung und Gestaltung systematisch dargelegt. (Nordhausen, Förstemann, 1869.)

Nach E. Baltzer macht sich der Pantheismus erstaunlich einfach. Gott ist ihm die Allwesenheit der Dinge, das Wesen der Dinge in seiner unendlichen Totalität gedacht, die Erscheinungswelt, das Weltall, ist der Inbegriff aller endlichen Dinge, die Totalität der Formen, in denen das Wesen erscheint. Wir finden thatsächlich im Weltall etwas Vergängliches und etwas Bleibendes in steter Verbindung und nennen das Erstere die Form, das Letztere das Wesen der Dinge. Die Allwesenheit ist nach Herrn Baltzer nicht eine Abstraction, obwohl sie für sich alleinseiend nur — gedacht werden kann, und behufs der Betrachtung gedacht werden muss. Es ist nach ihm von vorn herein festzuhalten, dass die Allwesenheit nur in der All-Form existirt. Ebenso würde nach ihm „Welt" eine Abstraction sein, wenn wir sie als für sich seiend auffassen wollten; sie ist aber nur in und durch die Allwesenheit existent. Unter dem verborgenen Gott versteht der Verfasser die Allwesenheit, abgesehen von ihrer Offenbarung. Folglich ist ihm der offenbare Gott die im Weltall sich darstellende Allwesenheit.

Die Geistigkeit Gottes ist ihm die lebengebende Allkraft, die Allwesenheit in ihrer unendlichen Lebendigkeit, welche stetige und allgemeine Veränderung ist, und zwar stetiges Entstehen, Vergehen und Wiederentstehen ohne Anfang und Ende. Das All, die erscheinende Welt, zeigt überall (schon nach der Lehre der Aegypter) vier Grundformen: Raum und Zeit, und Stoff und Leben. Diese vier kosmologischen Grundformen der Allwesenheit in ihrer Offenbarung sind sich gegenseitig bedingende, darum auch gleich nothwendige, gleich werthe und gleichbedeutende Lebensformen. Daher ist die Welt, das Universum des Endlichen, die Theophanie. In ihrem Grunde ist sie die Gottheit, in ihrer Erscheinung die unendliche Combination des unendlichen Endlichen mit dem unendlichen Endlichen. Die Welt ist göttlich, also ewig.

Sofern alles Endliche ein Selbstwirkendes ist, bietet die Welt der Erscheinungen das Bild einer unendlichen Causalität. Weil in der unendlichen Kette der Causalität alles Endliche nicht bloss ein Wirkendes, sondern auch ein Rückwirkendes ist, so bietet die Welt

das Bild unendlicher Wechselwirkung, wodurch sie sich selbst in ewigem Gleichgewicht oder in steter Harmonie erhält.

Der Inbegriff endlicher Dinge ist der Kosmos; jeder beliebige Theil desselben ist ein Mikrokosmos, eine Welt im Kleinen, und jeder Mikrokosmos, verschieden von jedem anderen, theilt die Grundformen der Allwesenheit und die Grundzüge ihres Daseins.

Unser Sonnensystem ist eines unter den Mikrokosmen des Weltalls. Unter allen Mikrokosmen, die wir kennen, verdient der Mensch diesen Namen am meisten, weil er nicht nur überhaupt ein scharf geprägtes Bild der Gottheit ist, sodann weil er unseres Wissens der Einzige ist. der davon selbst weiss. Der Mensch ist Stoff, ist Körper, ist Zeitwesen, ist Geist. Er ist somit lebendig und er allein in einer Potenz des Bewusstseins, welche ihn als eine Gattung für sich constituirt. Der Mensch als Individuum hat sein Dasein nur in und durch die Menschheit. Die Menschheit ist eine einheitliche, gleichviel ob sie aus einem Urstamm (Urpaar) entstanden ist oder nicht. Wie alles Endliche ist auch der einzelne Mensch vergänglich und hat daher die Aufgabe, im zeitlichen Leben sein Wesen nach Möglichkeit zu verwirklichen.

Diese Gestaltung des Pantheismus ist allerdings, obenhin angesehen, sehr leicht fasslich und verständlich. Allein hält sie auch einer näheren Prüfung Stand? Ist mit diesen Vorstellungen und Combinationen die Welt wissenschaftlich begriffen? Genau besehen liegt doch in dieser Lehre weiter nichts, als ein unkritischer Dogmatismus vor. Vergeblich bestreitet der Verfasser, dass sein Begriff von Gott, als der Allwesenheit, nicht eine blosse Abstraction aus den Erscheinungen der Welt sei. Diese Allwesenheit ist doch nichts Anderes, als die Vorstellung von dem, was im Gedanken übrig bleibt, wenn ich von allen Unterschieden der endlichen Dinge absehe. Somit ist die Allwesenheit ein abstracter Gedanke, aber kein Princip, aus welchem die Welt erklärt werden könnte.

Die Allwesenheit läuft doch auf die Allmöglichkeit, die Allpotenz zurück. Wie aber soll aus der Allpotenz die Allwirklichkeit hervorgehen, wenn nicht ein die Allpotenz actualisirendes Princip vorhanden ist? Im Endlichen, wäre auch anfangslos oder von Ewigkeit her Endliches oder auch alles Endliche, kann das actualisirende Princip der Allmöglichkeit und Allwesenheit nicht liegen, denn es ist selbst das Actualisirte, in der Allmöglichkeit oder Allwesenheit selbst kann es auch nicht liegen, sonst wäre sie eben nicht blosse Möglichkeit. Da nun der Verfasser kein actualisirendes Princip kennt, so muss er es widersinniger Weise der Allwesenheit als solcher

selber zuschreiben, womit er also einen abstracten Begriff zu einem concreten Principe umzaubert.

Solche unbewusste Begriffszaubereien sind nicht so selten und alle pantheistischen Systeme wimmeln von solchen. Der Verfasser begeht denselben oder den analogen Fehler wie Hegel, der dem absoluten Begriff Selbstbewegung zuschreibt, die er nicht haben kann. Gäbe man aber auch — *per impossibile* — zu, dass die Allmöglichkeit oder Allwesenheit das actuelle Princip ihres Ueberganges in die Wirklichkeit sein könne und sei, so würde doch dieses actuelle Princip das allein actuelle sein und die Gesammtheit ihrer Wirkungen würden seine blossen Erscheinungen sein und nichts weiter. Das absolut Wirkende würde das allein Wirksame, Thätige, Bildende, Gestaltende sein und alles Andere, der Inbegriff der endlichen Dinge, würde keinerlei Selbstbeweglichkeit, keinerlei Selbstthätigkeit haben können. Alle Thätigkeit der endlichen Dinge, die ja nur für sich substanzlose, verschwindende Erscheinungen des Einen Thätigen wären, wäre nur scheinbar und das Thätige in ihnen allein das Eine absolut Wirkende. Der Causalzusammenhang der Dinge oder Erscheinungen wäre unbedingter Determinismus. Das Denken, Wollen, Fassen, Bilden, Wirken des Menschen wäre nur das Thun des Einen absolut Wirkenden, alles Selbstdenken, Selbstwollen etc. wäre nur Schein. Da das Eine absolut Wirkende nach der Voraussetzung des Verfassers zu erhaben sein soll, um bewusst wollend zu wirken, so würde es Alles blind wirkend wirken und Bewusstsein, Wollen endlicher Wesen könnte nur ein Schein eines absolut blind thätigen Wirkenden sein. Die Widerstreite der endlichen Dinge unter einander würden Widerstreite Gottes mit sich selber sein, sein blindes Leben bestände in ewigem Widerstreite mit sich selber, im ewigen Schaffen und Vernichten, Gestalten und Zerstören ohne Sinn, Absicht, Zweck und Ziel. Absolute Blindheit ist absolute Vernunftlosigkeit, und aus absoluter Blindheit lässt sich überhaupt nichts Vernünftiges begreifen.

Dies erkannte schon im Alterthum Anaxagoras und erhob daher die Heraklitische Weltvernunft zu dem Begriff des selbstbewusst-wollenden absoluten Geistes, wenn er auch noch nicht über den Dualismus hinauskam und die griechische Philosophie erstieg in Sokrates, Platon und Aristoteles den Höhepunkt ihrer Entwickelung mit der Einsicht, dass Gott nur als selbstbewusste Vernunft zu denken sei.

Hätte in der neueren Zeit Schelling dieselbe Einsicht im Kern der Sache nicht gewonnen, so würde er bei seinem Pantheismus stehen geblieben sein. Aber er überschritt wenigstens den gewöhn-

lichen Pantheismus in der Erkenntniss, dass das Absolute als Vernunft, Geist und, wenn also, dann als bewusste Vernunft gedacht werden müsse. Wir können hier ununtersucht lassen, ob seine Schöpfungslehre in der letzten Gestalt seiner Philosophie befriedigend ausgefallen ist. Dass aber Schelling seit dem Jahre 1809, seit seiner Schrift über die menschliche Freiheit, nicht einen bewusstlos-willenlosen Gott lehrt, ist unleugbar. Auf diesem Standpunkt glaubte er sich daher berechtigt, zu den Pantheisten zu sagen, das Pan in eurem Pantheismus sehe ich wohl, aber den Theismus darin sehe ich nicht. Er wollte damit sagen, der gewöhnliche Pantheismus sei gar nicht berechtigt, sich Pantheismus zu nennen. Denn wenn es einen Pantheismus geben sollte, der die Wahrheit wäre, so müsste er den Theismus ein- und nicht ausschliessen. Wenn daher Schelling den Namen des Pantheismus für seine Lehre nicht ablehnt, weil ihm die Weltschöpfung und Weltentwickelung Selbstausgestaltung des selbstbewusst-wollenden Gottes ist, so ist doch dieser Pantheismus ganz erheblich verschieden von dem gemeinen Gott als persönliches Wesen leugnenden Pantheismus. Dies hat Hr. Baltzer auch gänzlich übersehen da, wo er sich (S. 191) auf G. Böhme's geniale Unmittelbarkeit des Erkennens beruft in den Worten (Böhme's): „Siehe, du unbegreiflicher Mensch, ich will dir den rechten Grund der Gottheit zeigen. Wo dieses ganze Wesen (das All) nicht Gott ist, so bist du nicht Gottes Bild; wo irgend ein fremder Gott ist, so hast du keinen Theil an ihm. Denn du bist aus diesem Gott geschaffen und lebest in demselben und derselbe Gott gibt dir stets aus ihm Kraft, Segen, Speise und Trank; auch stehet alle deine Wissenschaft in diesem Gott, und wenn du stirbst, so wirst du in diesem Gott begraben" (Aurora 22). Schon wenn diese Stelle im Sinne Schelling's zu verstehen wäre, würde sie etwas ganz Anderes besagen, als was Hr. Baltzer lehrt und nicht im Geringsten seine Lehre bestätigen. Es gibt aber entscheidende Gründe, die zeigen, dass diese Stelle auch nicht im Sinne Schelling's zu nehmen ist, weil Böhme den christlichen Schöpfungsbegriff keineswegs verworfen oder von sich gewiesen hat, daher er in obiger Stelle doch nichts Anderes sagen will, als dass Gott der Urheber und Schöpfer des Weltalls sei und daher Alles seiner Wesenheit nach aus Gott und Gottes. In demselben Sinne sagt Jesus Sirach (Ecclesiastikus 43, 29): Er (Gott) ist in allen Dingen. Dasselbe sagt Jeremias (23, 24), dasselbe der h. Paulus (Röm. 11, 36) und sie Alle und Christus selbst sagen nicht, was Hr. Baltzer meint, sondern sie geben ihrem entschiedenen Theismus jenen lebendigen Ausdruck, den Baader am schärfsten darin nachgewiesen hat.

Solcher Stellen liessen sich in der h. Schrift und in den Schriften der Theisten aller Zeiten hunderte nachweisen, die alle von ihren Urhebern im theistischen Sinne gemeint gewesen sind. Herr Baltzer macht Christus selbst zu einem Pantheisten, womit er dessen Lehre von Grund aus missversteht und missdeutet. Hätte Schopenhauer seine Kritik des Pantheismus, in welcher er auf das Widersinnige der Selbstzerfleischung, Zerschlagung, Zerrüttung und Zerstörung Gottes in seinen Selbsterscheinungen nach pantheistischer Ansicht hinweist, nicht wieder dadurch selber verdorben, dass er doch wieder in seiner Annahme eines einigen ewigen blinden Willens, dessen Individuationen die endlichen Wesen sein sollen, zum gemeinen Pantheismus in seiner Weise zurückkehrt, so würde er sich selbst zum Theismus, der ihm doch immer noch als eine Möglichkeit vorschwebte, erhoben und sich eine bedeutsamere Stelle in der Geschichte der Philosophie errungen haben. Das nicht wenige Beachtenswerthe, nur der Läuterung Bedürftige, was sonst in der Schrift Hrn. Baltzer's zerstreut ist, wäre gar nicht möglich gewesen, wenn er nie etwas vom Theismus gehört hätte, wenn er nicht im eigenen Innern theistische Regungen erfahren hätte, wenn er nicht aus dem unentfliehbaren Einfluss des Theismuss Ideen entnommen hätte, die der Consequenz des Pantheismus nicht entspringen können. Wenn der Theismus nicht in der Welt wäre, so würde Niemand auf die Abart desselben, den Pantheismus, haben verfallen können, sondern der Streit würde sich um den Materialismus, Naturalismus, Hylozoismus und Panpsychismus gedreht haben. Anders würde hierüber nur geurtheilt werden können, wenn der strenge Beweis geführt oder zu führen wäre, dass die Menschheit aus der Thierwelt stamme und sich erst allmälich aus der Thierheit emporgerungen habe. In diesem Falle, der mit den bisherigen Nachweisungen und Aufstellungen keinesweges bewiesen ist, würde allerdings die Stufenfolge der Entwickelung angenommen werden müssen: Materialismus, Naturalismus, Hylozoismus, Panpsychismus, Pantheismus, Persönlichkeitspantheismus, Theismus. Aber auch in diesem Falle würde aller Pantheismus als überwundener Standpunkt nur zu gelten haben.

III.

Zur Naturphilosophie.

16.

Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland. Prüfung des Dr. Büchner'schen Systems von Paul Janet, Mitglied des Instituts und Professor an der philosophischen Facultät in Paris; übersetzt mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dr. K. A. Freiherrn v. Reichlin-Meldegg, ö. o. Prof. der Philos. an der Universität Heidelberg, herausgegeben mit einem Vorwort von Dr. J. H. v. Fichte. Paris und Leipzig. Germer Baillière (Jung-Treuttel, 1866.)

Wenn der Verfasser den Materialismus unserer Zeit in Deutschland einer Prüfung unterziehen wollte, so musste er mit einer vollständigeren Kenntniss der materialistischen Literatur in Deutschland ausgerüstet sein, als sein Buch an den Tag legt. Von den gegen den Materialismus in Deutschland hervorgetretenen Werken und Schriften kennt er offenbar noch viel wenigere. Wie mangelhaft seine Kenntniss der neueren deutschen materialistischen und antimaterialistischen Literatur ist, hätte ihm ein Blick in die Abhandlung von Karl Rosenkranz über den Materialismus in Deutschland in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1863) zeigen können. Aber auch ohne diese umfassendere Kenntniss hätte er den Missgriff vermeiden sollen, durch Nennung des einzigen Büchner auf dem Titelblatt seiner Schrift diesen unbedeutenden Mann als das Haupt der deutschen Materialisten hinzustellen. Die Veranlassung dazu lag sicher nur in dem äusseren Umstand, dass Büchner's Schrift: „Stoff und Kraft" sieben Auflagen (jetzt die achte) erlebt hat und in mehrere fremde Sprachen übersetzt worden ist. Dieser äussere Erfolg mag von der Gewandtheit und dem Darstellungstalent Büchner's Zeugniss ablegen, wiewohl die Hauptursache des Erfolgs in Anderem zu suchen ist; ein Beweis für eine hervorragende Bedeutung seines Buches lag nicht darin. Es war daher ein Missgriff, Büchner eine Bedeutung zu geben, die ihm nicht zukommt, die ihm in Deutschand von keiner Seite her

eingeräumt wird. Wäre ihm noch rechtzeitig die sarkastische Flugschrift H. Langenbeck's*) zugekommen, so würde der Verfasser sicher diesen Missgriff vermieden haben. Denn Langenbeck zeigt hinlänglich, dass Büchner's Schrift eine wissenschaftlich werthlose Arbeit ist. Die vorliegende Schrift ist übrigens zum kleinsten Theil gegen Büchner gerichtet, das Werthvollste derselben besteht ohne allen Bezug auf Büchner.

Die kurze Einleitung Fichte's ist durchaus zweckentsprechend und eben so klar als geistvoll geschrieben. Das treffliche Vorwort des Uebersetzers bringt sehr lehrreiche und scharfsinnig gedachte Gesichtspunkte zur Widerlegung des Materialismus zur Sprache. Er lässt es zugleich nicht an Hinweisungen auf Schriften und Aeusserungen geistvoller Männer fehlen, wie Kant, Göthe, Shakspeare, Drobisch, v. Calker, E. v. Bär.

In dem kurzen Vorwort des Verfassers wird der Versuch gemacht, den Erfolg des Materialismus aus dem Streben des menschlichen Geistes nach Einheit zu erklären. Aber wie stimmt damit die Aeusserung des Verfassers in demselben Vorwort, dass der Materialismus etwas anbete, was man den unendlichen Staub nennen könnte? Wie passt die Einheit zum Staub und wie der Staub zur Einheit? Der unendliche Staub ist hier offenbar nur ein ungenauer Ausdruck für die unendlichen Atome, deren Absolutheit der principielle und consequente Materialismus behaupten muss, worüber freilich so wenig consequente Köpfe wie Büchner und Genossen ganz im Unklaren sind.

Der strenge Materialismus ist durchaus Pluralismus, indem er eine unermessliche oder auch unendliche Zahl dem Sein nach absoluter Wesen (Atome) statuirt, und Monismus kann er nur uneigentlich und sofern genannt werden, als er die Wesensgleichheit oder Einerleiheit der Atome ihrer Wesenheit nach lehrt. Nicht der Materialismus, sondern der Naturalismus ist eigentlicher Monismus, da er Alles als Modification einer alleinigen Urwesenheit, der *natura naturans*, auffasst und daher eine ursprüngliche Vielheit und somit die Absolutheit der Atome und hiemit die Atome selbst im Princip aufhebt. So verwandt nun Naturalismus und Materialismus durch ihr gemeinschaftliches Princip, dass das Ursprüngliche geistlos sei, sind, so unterscheiden sie sich doch bedeutend durch den Charakter des strengen Monismus einerseits und des strengen Pluralismus andererseits, wie schon im Alterthum der jonische Naturalismus, der jedoch

*) Soll von Dr. L. Büchner's Kraft und Stoff auch noch eine neunte Auflage erscheinen von Hermann Langenbeck. Göttingen, Dietrich, 1865.

bestimmter Hylozoismus war, als Monismus sich von dem Materialismus des Demokritos als Pluralismus unterschieden hatte. Dass in unklaren Köpfen beide ineinander fliessen, ist wohl richtig, aber das principielle Denken muss beide scharf auseinander halten. Auch leuchtet ein, dass der monistische Naturalismus consequent nur zu einem Dynamismus, der pluralistische Materialismus consequent nur zu einem Mechanismus sich gestalten kann.

Die vorliegende Schrift zerfällt in acht Abschnitte: 1) Die Philosophie in Deutschland seit Hegel; 2) Das System Büchner's; 3) Kritik des Systems. Von der Materie im Allgemeinen; 4) Der Stoff und die Bewegung; 5) Der Stoff und das Leben; 6) Die freiwilligen oder von selbst stattfindenden Zeugungen; 7) Der Stoff und der Gedanke; 8) Die Endursachen und die Umbildung der Gattungen.

Der erste Abschnitt: die deutsche Philosophie seit Hegel, ist der am wenigsten befriedigende Abschnitt der Schrift. Es bewegt sich in ihm fast Alles um die drei Fractionen der Hegel'schen Schule, die rechte Abtheilung, das Centrum und die linke Abtheilung, und wie die letztere endlich durch Feuerbach in den Materialismus auslief. Es wird nun dazu übergegangen, wie die physiologische Schule des Materialisten Moleschott Feuerbach die Hand gereicht habe und wie dann durch Rudolph Wagner der Kampf zwischen dem Materialismus und Antimaterialismus (den der Verfasser durchweg als Spiritualismus fassen zu dürfen glaubt) zum Ausbruch gekommen sei. Hier werden nun einige deutsche Schriften für und gegen den Materialismus zur Sprache gebracht. Auf der einen Seite C. Vogt's Bilder aus dem Thierleben, Physiologische Briefe, Vorlesungen über den Menschen, Büchner's Kraft und Stoff, Spiess' Physiologie des Nervensystems, Löwenthal's System und Geschichte des Naturalismus, Czolbe's Neue Darstellung des Sensualismus; auf der andern Seite J. H. Fichte's Anthropologie und Schrift zur Seelenfrage, Ulrici's Werk: Gott und die Natur, Schaller's Schrift über Leib und Seele und das Seelenleben des Menschen, Drossbach's Wesen der individuellen Unsterblichkeit, Michelis' Der Materialismus als Köhlerglaube, Schellwin's Kritik des Materialismus, und endlich werden noch Tittmann und C. Ph. Fischer als Bestreiter des Materialismus flüchtig genannt. Eine vollständige Kenntniss der einschlägigen Literatur der Hegel'schen Schule konnte man dem Verfasser wohl erlassen, aber man konnte verlangen, dass ihm die auf Anthropologie und Psychologie bezüglichen Werke von Michelet, Rosenkranz und Erdmann nicht entgangen wären. Von den übrigen umfangreichen, zum Theil bedeutenden Leistungen der deutschen Philosophen seit Hegel nimmt der Verfasser keine Notiz. Weder

Baader und seine Schule, noch Neuschelling und seine Schule, noch Krause, noch H. Ritter, Weisse, Braniss u. s. w. werden im Geringsten erwähnt, als ob sie in der deutschen Philosophie nicht vorhanden wären.

Um so mehr beeilt sich der Verfasser, Schopenhauer zur Sprache zu bringen, vermuthlich nur deshalb, weil von ihm das grösste Geschrei in das Ausland ergangen ist. Die unverschämten Ausfälle Schopenhauer's auf die deutschen Philosophen, besonders die an Universitäten wirkenden, und zu ihnen gehören die meisten und bedeutendsten, sind von dem Verfasser nicht ganz als das genommen worden, was sie sind, die frechsten Schmähungen, die man je gehört hat, und haben deshalb seine Auffassung über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland nicht unerheblich irre geleitet. Der Verfasser täuscht sich beinahe ebenso über die Bedeutung und den Einfluss Schopenhauer's, wie er sich über die Bedeutung Büchner's täuscht, obgleich freilich zwischen dem bei aller Tollheit doch genialen Schopenhauer und dem meist nicht ungeschickt compilirenden Büchner kein Vergleich möglich ist.

Im zweiten Abschnitt wird „das Büchner'sche System" in seinen Grundzügen dargelegt. Wir finden hier besonders auffallend, dass der Verfasser Büchner's Compilation mit dem Namen der neuen deutschen Philosophie beehrt. Wenn Büchner in seiner Unklarheit die unendliche Theilbarkeit der Materie zugibt, so meint der Verfasser gleich, das sei ziemlich allgemein die Lehre der neueren deutschen Materialisten. Allein dies ist grundfalsch, indem die grosse Mehrheit der deutschen Materialisten klug genug ist, einzusehen, dass diese Einräumung ihre gesammte Lehre über den Haufen werfen würde. Die consequenten Materialisten, worunter wir z. B. Virchow nicht rechnen können, sehen vielmehr in der Nichttheilbarkeit der Materie ins Unendliche, in der absoluten Atomistik das vermeintliche Palladium ihrer Lehre. Weiterhin wird von dem Verfasser gesagt: „Doctor Büchner und die deutsche Schule nehmen ... im Allgemeinen das System der freiwilligen oder von selbst stattfindenden Zeugungen an." Für die jetzige Zeit nehmen die wenigsten Materialisten die freiwillige Zeugung als factisch stattfindend an, manche halten die Frage für unentschieden; allerdings jedoch erklären sich die meisten dafür, dass sie an sich möglich sein und in der Urzeit — unbestimmt wie lange — factisch stattgefunden haben müsse. Die Behauptung des Verfassers, dass der neuere Materialismus gegen die Hypothese eines in der Natur vorgefassten Planes auftreten müsse, sieht allerdings richtig, dass dies consequent aus dem Materialismus folgen würde, allein merkwürdiger Weise vermeinen nicht

wenige Materialisten trotz der Leugnung Gottes als des absoluten Geistes doch von einem Plane in der Entwickelung der Natur sprechen zu dürfen, was sich freilich mit ihren Voraussetzungen nicht vereinigen lässt. Wenn der Verfasser endlich das Büchner'sche Buch als die Darstellung des klarsten, freimüthigsten und lichtvollsten materialistischen Systems, welches in Europa seit dem *Système de la nature* erschienen sei, bezeichnet, so behalten wir uns eine Vergleichung jenes mit diesem für eine besondere Gelegenheit vor, können dem ersteren aber, selbst für den Materialismus, keine wissenschaftliche Bedeutung einräumen, da es an auffälligen Inconsequenzen leidet und einen erheblichen Mangel gründlicher naturwissenschaftlicher Kenntnisse verräth.

Der dritte Abschnitt handelt vom Stoff im Allgemeinen. Hier zeigt der Verfasser ganz gut, dass Büchner, indem er die Hypothese der Atome aufgibt und die unendliche Theilbarkeit des Stoffes zulässt, allen Boden verliert, die Materie als durch sich selbst existirend vorzustellen, den Materialismus also im Grunde aufgibt. Er irrt aber, wenn er dieses Zugeständniss gleich der gesammten deutschen Schule der Materialisten zuschreibt. Er hat nicht Unrecht, zu behaupten, dass das Zugeständniss Büchner's Jeden, der es theilt, bei tieferem Studium vom Materialismus zum Idealismus (im weiteren Sinne) zurückbringen müsse. Aber er irrt, wenn er annimmt, was Büchner einräumt, räume auch die Mehrheit der deutschen Materialisten ein. Um diese zu widerlegen, musste er die Atomistik selbst prüfen und zeigen, dass die Pluralität von dem Sein nach absoluten Wesen sich widerspricht. Dann erst konnte untersucht werden, ob gleichwohl von bedingten, d. h. geschaffenen Atomen die Rede sein kann, oder ob nicht vielmehr der Begriff des Atoms überhaupt, also auch des als geschaffen vorgestellten, einen Widerspruch in sich birgt.

Der vierte Abschnitt handelt vom Stoff und der Bewegung. Die Trägheit des Stoffes setzt nach ihm einen ersten Beweger voraus, und ist dies der Fall, so kann auch der Stoff selbst seinem Wesen nach nicht etwas Unbedingtes sein, und als Bedingtes erweist er seine Zufälligkeit. „Der Beweis vom ersten Beweger könnte nur auf die Zufälligkeit der Bewegung im Stoffe schliessen; dieser Beweis, noch weiter fortgeführt, schliesst auf die Zufälligkeit des Stoffes selbst.“ Der Verfasser bestreitet eine Reihe von Einwürfen gegen diese Behauptung und schliesst diese Betrachtung mit der Hinweisung, dass das Stoff genannte Ding als bedingtes Wesen sich erweisend, auf ein höheres Princip zurückgehe, dessen Macht und Würde man nicht mehr vermittelst der Sinne ermessen

könne; die Materie verschwinde also in einem über ihr liegenden höheren Princip und der Materialismus lege seine Herrschaft vor dem Idealismus nieder. „Was sollten", ruft der Verfasser aus, „die Anmassungen des Materialismus in einem Systeme bedeuten, in welchem man zum Geständnisse genöthigt ist, dass der Stoff auf ein durchaus unbekanntes Princip zurückgeführt werden muss? Wäre in der Hypothese des Materialismus die Behauptung vom Stoffe als dem Princip aller Dinge nicht so viel, als wenn man sagte: x, d. h. irgend ein Unbekanntes, ist das Princip aller Dinge? Dies würde auf die Versicherung hinauslaufen: „Ich weiss nicht, welches das Princip der Dinge ist." Das wäre ein sehr lichtvoller Materialismus, setzt der Verfasser ironisch hinzu.

Im fünften Abschnitt: der Stoff und das Leben, wird der Unterschied des Organischen vom Unorganischen scharf und treffend hervorgehoben und werden die gegen diesen Unterschied erhobenen Einwendungen sehr gut widerlegt. Der Verfasser leugnet nicht, dass die Lebenserscheinungen in einem gewissen Maasse den Gesetzen der Physik und Chemie unterworfen seien, aber er räumt mit Recht nicht ein, dass daraus folge, dass das Leben selbst ein mechanischer, physischer oder chemischer Vorgang sei; denn es bleibe noch immer die Frage zu entscheiden, wie diese Erscheinungen sich zur Bildung eines lebenden Wesens vereinigen. „Es ist hier immer eine von einem Mittelpunkte ausgehende Einheit, welche alle Erscheinungen in einer einzigen Wirkung zweckmässig zusammenreiht. Das grosse Gesetz der Geburt oder des Todes hat in der bloss physischen Welt nichts ihm Entsprechendes. Noch mehr aber, als dieses erste Gesetz, zieht das Gesetz der Wiederhervorbringung eine bis jetzt unzerstörbare Schranke zwischen das organische und unorganische Reich."

Auf sehr interessante und geistreiche Weise macht der Verfasser Anwendung von diesen wohlgegründeten Principien im sechsten Abschnitt, welcher von den freiwilligen oder ursprünglichen Zeugungen (der Urzeugung) handelt. Alle von so Vielen für die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen vorgebrachten Gründe werden hier in eingehender Weise untersucht und in ihrer Unzulänglichkeit nachgewiesen und die glänzenden Ergebnisse der Untersuchungen und Versuche Pasteur's bestätigt.

Der siebente Abschnitt: der Stoff und der Gedanke, trägt zuerst die Gründe des Materialismus für die Behauptung vor, dass der Gedanke Function des Gehirns sei, und zeigt dann, dass es blosse Scheingründe sind und dass insbesondere die Gleichheit oder Einerleiheit der Person und die Einheit des Gedankens sich schlechter-

dings nicht aus den Voraussetzungen des Materialismus erklären lassen. Nachdem der Verfasser die verschiedenen Einwendungen des Materialismus treffend zurückgewiesen hat, fasst er den Kern der Frage scharf in folgenden Sätzen zusammen: „Die Einheit des Ichs ist eine zweifellose Thatsache. Die ganze Frage dreht sich darum, zu wissen, ob diese eine Resultante (eine aus der Zusammensetzung mehrerer Kräfte abgeleitete Kraft) oder eine untheilbare Thatsache ist. Ist aber die Einheit des Ichs eine Resultante, so ist auch das diese Einheit bezeugende Bewusstsein eine Resultante, und das ist eben dasjenige, was man nicht nur in der materialistischen, sondern auch in der pantheistischen Schule behauptet. Das aber hat man niemals weder bewiesen noch erklärt. Denn wie könnte man zugestehen und begreifen, dass zwei verschiedene Theile ein gemeinsames Bewusstsein haben? Ich begreife wohl, dass ein ganz äusserliches Einzelwesen aus einer gewissen Verbindung von Theilen, wie sie in einem Automaten stattfinden, hervorgehe, aber ein solcher Gegenstand wird nie für sich selbst ein Einzelwesen sein; nie wird er ein Bewusstsein seiner Ichheit haben. Für den Materialismus kann also der Mensch nur ein unendlich zusammengesetzterer Automat, als die Automaten der menschlichen Kunst sein; aber im Grunde ist er ihnen ähnlich. Wo wird das Bewusstsein des Ich in einer solchen Maschine wohnen können?“

Der achte (und letzte) Abschnitt unserer Schrift verbreitet sich über die Endursachen und die Umwandlung der Gattungen. Der Verfasser zeigt vorerst sehr gut, dass die Endursachen die wirkenden Ursachen nicht ausschliessen, aber auch diese jene nicht. Der Verfasser sagt ganz richtig mit Flourens: „Man muss nicht von den Endursachen zu den Thatsachen, sondern von den Thatsachen zu den Endursachen gehen.“ Der Verfasser weist mit treffenden Gründen die Leugnung der Endursachen zurück und widerlegt entgegenstehende Behauptungen. Dann lässt er sich auf eine Darlegung der Theorie Darwin's von der Umwandlung der Arten ein. Er geht auf Benoit de Maillet (Telliamed), Lamarck und Geoffroy Saint-Hilaire zurück und zeigt die Verwandtschaft und den Unterschied ihrer Lehren von denen Darwin's.

Die wahre Klippe, den gefährlichen und schlüpferigen Punkt in der Darwin'schen Theorie, findet der Verfasser in dem Uebergang von der künstlichen zu der natürlichen Auswahl. Er räumt nicht ein, dass eine blinde und planlose Natur durch das Zusammentreffen von Umständen denselben Erfolg erreichen könne, welchen der Mensch durch eine überdachte und berechnete Betriebsamkeit erzielt. Nach einer scharfsinnigen Erläuterung dieser Bestreitung Darwin's

geht er noch einen Schritt weiter und sucht zu zeigen, dass das Princip der natürlichen Auswahl und das Princip des Kampfes um das Dasein weit mehr in dem Sinne der Erhaltung der Art, als in dem Sinne ihrer Umgestaltung wirken müssen. Einen dritten Hauptgrund gegen Darwin entnimmt der Verfasser dem Gesetze der organischen Wechselbeziehungen, nach welchem die Form eines jeden Lebenswerkzeuges durch die Form jedes andern bestimmt ist. Der Verfasser beweist sehr gut, dass im Organischen wechselseitige und parallele Umbildungen durch einen blossen Zufall nicht stattfinden können. Dann legt der Verfasser im Besonderen dar, auf welche unüberwindliche Schwierigkeiten die Darwin'sche Theorie stösst, wenn sie die Bildung des Auges in den höheren Thierarten und die Instincte erklären soll.

Ueberraschend ist dann die Erklärung des Verfassers gegen Ende seiner Schrift, wo er sagt:

„Ungeachtet der zahlreichen Einwendungen, welche wir gegen das Darwin'sche System erhoben haben, nehmen wir nicht geradezu einen Parteistandpunkt gegen dieses System ein, dessen wahre Beurtheiler die Zoologen sind. Wir sind weder für noch gegen die Umwandlung der Arten, weder für noch gegen das Princip der natürlichen Auswahl. Der einzige positive Schluss unserer Untersuchung ist folgender: Kein bis jetzt aufgestelltes Princip, weder die Thätigkeit der Medien, noch die Gewohnheit, noch die natürliche Auswahl kann die organischen Aneignungen ohne Dazwischenkunft des Princips der Endzwecke erklären. Die natürliche Auswahl, ohne einen Führer, den Gesetzen eines reinen Mechanismus unterworfen und ausschliesslich von Zufällen bestimmt, ist das Ungefähr Epikur's, ebenso unfruchtbar und unverständlich als er. Aber die natürliche Auswahl zum Fortschritte durch einen voraussehenden Willen zu einem Zwecke, von absichtlichen Gesetzen geleitet, könnte wohl das Mittel sein, welches die Natur ergriffen hat, um von einer Stufe zur andern, von einem Wesen zum andern, von einer Gestalt zur andern überzugehen, um das Leben in dem Universum vollkommener zu machen und in einem stetigen Fortschritte von dem bewusstlosen Seelenleben einer Monas zur Menschheit aufzusteigen. Nun, ich stelle die Frage an Herrn Darwin selbst, welchen Vortheil hat er, zu behaupten, die natürliche Auswahl sei nicht geführt, nicht geleitet? Was nützt es ihm, an die Stelle jeder Endursache zufällige Ursachen zu setzen? Man sieht es nicht ein. Er gebe zu, dass in der natürlichen Auswahl ebensogut als in der künstlichen eine Wahl, eine Leitung stattfinden kann, und sein Princip wird ebensogut in anderer Art fruchtbar. Sein System hätte dann ganz den

Vortheil, die Wissenschaft von der Aufgabe zu befreien, für jede Schöpfung von Arten zu einer persönlichen und wunderbaren Vermittelung die Zuflucht zu nehmen und würde dann nicht mehr Gefahr laufen, aus dem Universum jeden voraussehenden Gedanken zu entfernen und Alles einem blinden und unvernünftigen Schicksal zu unterwerfen."

Bekanntlich hat Kant in der Kritik der Urtheilskraft die von Janet statuirte Möglichkeit der Abstammung aller organischen Wesen von einem Urorganismus unter der Leitung des höchsten zwecksetzenden Verstandes bereits ausgesprochen. Ob Janet Kenntniss davon hatte oder nicht, ersieht man aus seiner Schrift nicht hinlänglich. Da er jedoch (S. 79) Kant's Begriffsbestimmung des Organischen kennt, die er doch wohl aus der Kritik der Urtheilskraft geschöpft haben wird, so wird ihm wohl auch der übrige Inhalt dieser genialen Schrift bekannt gewesen sein. Doch wie dem sei, so kann der von Kant und Janet (nicht allein von ihnen) ausgesprochene Gedanke den von Darwin angeregten Untersuchungen eine neue, tiefere und fruchtbarere Wendung geben.

17.

Naturforschung und Culturleben in ihren neuesten Ergebnissen. Zeugniss der Thatsachen über Christenthum und Materialismus, Geist und Stoff. Von Dr. A. Nath. Böhner, Mitglied der schweizerischen naturforschenden Gesellschaft. Mit drei lithographirten Tafeln. Zweite, vervollständigte Auflage. Hannover, Rümpler, 1864.

Unter den neueren Schriften gegen den Materialismus haben einige mehrere Auflagen erlebt, wie die Streitschrift von Michelis: Der Materialismus als Köhlerglaube, Fabri's Briefe gegen den Materialismus, Schaller's Leib und Seele: Zur Aufklärung über Köhlerglaube und Wissenschaft, und die Schrift unseres Verfassers. Sie ist die umfassendste von allen, und die vorliegende zweite Auflage ist mit vielen Ergänzungen bereichert worden. Die Anordnung des Stoffes ist im Ganzen dieselbe geblieben. Sie zerfällt ausser der Einleitung in sieben Abschnitte:

I. Die Principienfrage der Gegenwart, oder die Grundlehren des Materialismus nach dem gegenwärtigen Stand der Principienfrage.

II. Hauptergebniss der neueren Naturwissenschaft in der Astronomie, Geologie etc.
III. Zeugniss der Culturgeschichte über das Wesen, den Entwickelungsgang und die Früchte des Materialismus.
IV. Die physikalische Entwickelung des Planetensystems und die Schöpfungsperioden der Erde.
V. Die neuere physikalische Atomenlehre.
VI. Die vier möglichen Grundanschauungen vom Wesen der Dinge.
VII. Zusammenfassung der Hauptbelege für die Unwissenschaftlichkeit der materialistischen Hypothese.

In der Einleitung macht uns der Verfasser mit den Namen einer Reihe von Gegnern des Materialismus bekannt, ohne uns aber deren Schriften aufzuführen, geschweige sich auf den Inhalt derselben näher einzulassen. Er nennt nur Liebig, Oerstedt, Rud. und Andr. Wagner, Frohschammer, Schaller, Jacobi, Weber, Carus, Reichardt, Neander, Braubach, Snell, Woysch, Euen, Michelis, Schellwien, Ulrici, Frauenstädt. Er hätte ausserdem kennen und nennen sollen Rosenkranz, Erdmann, Michelet, C. Ph. Fischer, Braniss, Trendelenburg, Weisse, J. H. Fichte, Lotze, Fechner, Fabri, Leupoldt, Jürgen Bona Meyer, Jakob, Alb. v. Gloss, Schleiden etc.

In Nr. 1. stellt nun der Verfasser, der den Standpunkt des biblischen Christenthums einnehmen will und den confessionellen Lehren des Protestantismus nur soweit folgt, als es ihm seine Auffassung der h. Schrift gestattet, in der Weise der Kantischen Antinomien die Lehren des biblischen Christenthums den Lehren des Materialismus gegenüber, um, wie er glaubt, die Wahrheit im Lichte dieses merkwürdigen Gegensatzes für sich selbst zeugen zu lassen. Diese Gegenüberstellung führt der Verfasser in siebenzehn Capiteln durch. Die biblischen Lehren des Christenthums auf der einen Seite sind fast durchweg aus wörtlichen Stellen des alten und des neuen Testamentes geschöpft und aus dem alten nur solche Stellen herangezogen, über deren Einklang mit dem neuen Testamente nicht wohl ein Streit sich erheben kann. Aber nicht überall sind die Schriftstellen genau gesondert von der Auslegung des Verfassers, und schon über dieses Verfahren könnten demselben leicht von verschiedenen Seiten her Streitigkeiten erwachsen. So beginnt er z. B. in Nr. 1: Das Universum, mit den Worten: „Das Weltall ist das Werk des ewig schaffenden Geistes (1. Mos. 1, Ps. 33, 6. 9), das Vaterhaus Gottes mit vielen Wohnungen“ (Joh. 14, 2). Nicht alle Bibelgläubigen (die Anhänger einer oder der anderen christlichen

Confession schon gar nicht) werden ihm einräumen, dass Gott ewig schaffend vorzustellen sei, und er wird ausser Stand sein, zu beweisen, dass die h. Schrift völlig unzweideutig ein ewiges Schaffen Gottes lehre.

Es könnten noch einige Punkte hervorgehoben werden, wo ihm ausdrückliche Schriftstellen nicht zu Gebote stehen, er aber seine Auffassung so geltend macht, als ob sie durch ausdrückliche Stellen belegt werden könnten.

Ueberdies setzt der Verfasser den Offenbarungscharakter der h. Schrift nur voraus. Man wird nicht sagen können, dass er einen wissenschaftlich befriedigenden Beweis für denselben beigebracht habe. Daher ist sehr zu besorgen, dass nur die Gläubigen dieser Darlegung der christlichen Grundlehren nach Schriftstellen Aufmerksamkeit schenken werden, und auch unter ihnen wird sogar die Mehrzahl mit dem Verfasser nicht allzusehr zufrieden sein, insofern wenigstens weder der Katholik, noch der Lutheraner, noch der Calvinist seinen Glauben in dem Glaubensbekenntniss des Verfassers ganz und genau wiederfinden wird. Um so mehr wird der Ungläubige in den vorgetragenen Schriftstellen und in dem Glaubensbekenntniss des Verfassers nichts Anderes als menschliche Ansicht anerkennen wollen und sich berechtigt glauben, dieser Ansicht eine andere entgegenzustellen. Treffen wir nun im Materialismus eine solche andere Ansicht, so wird dieselbe nach Vernunftgründen zu prüfen sein, und wenn sie die Prüfung nicht aushält, so wird sie eben auch nur mit Vernunftgründen wirksam widerlegt werden können. Sehen wir nun zu, wie der Verfasser auf der anderen Seite die Lehre des Materialismus darlegt, so finden wir, dass er diese Darlegung aus den Schriften neuerer Materialisten entnommenen Stellen zusammensetzt. Doch mengt er auch hie und da seine eigene Auffassung und Auslegung unvorsichtiger Weise ein, beschränkt sich nicht auf Schriftsteller von ausgesprochen materialistischer Richtung, sondern zieht auch Männer wie Voltaire, A. Ruge, Bruno Bauer, David Strauss etc. mit herein, gibt die Citate nur zum Theil genau, zum Theil gar sehr ungenau und berücksichtigt die späteren verschiedenen (8) Auflagen der Büchner'schen Schrift: Kraft und Stoff (mit Ausnahme der 3. Auflage an wenigen Stellen), aus welcher er weit am meisten geschöpft hat, nicht, obgleich diese Schrift in den späteren Auflagen viele Veränderungen erfahren hat. Doch berührt er im Vorübergehen einige Veränderungen der Ansichten Büchner's mit Beziehung auf dessen „Natur und Geist". Die hie und da nicht vermiedene Ungenauigkeit und Unvorsichtigkeit, womit er citirte Stellen mit eigenen Folgerungen vermischt, hat ihm von

Seite Büchner's die Anklage, ein Falsum begangen zu haben, zugezogen, wie aus einem Anhang zur 8. Auflage von „Kraft und Stoff“ zu sehen ist. Dem Referenten ist nicht bekannt geworden, ob Böhner und wie etwa er sich dieser Anklage gegenüber verantwortet habe. Sollte das Buch des Verfassers, welches auch in das Französische übersetzt worden ist, eine dritte Auflage erleben, so müsste er die gerügten Uebelstände entfernen, sowohl was die Schriftstellen, als was die Stellen aus den Schriften der Materialisten betrifft. Dass übrigens der Verfasser am Schlusse der besprochenen Gegenüberstellung der Lehren der h. Schrift und der Materialisten die Summe des materialistischen Dogmas richtig zusammenfasst, wird ihm nicht bestritten werden können.

In Nr. II bewährt der Verfasser in seinen Untersuchungen über die Astronomie, die Geologie, die Physik und Chemie, die Physiologie, die vergleichende Anatomie und die Zoologie ein gründliches, ausgebreitetes Naturwissen.

Nr. III gibt eine Geschichte des Materialismus, seiner Entwicklungsstadien und immer wiederkehrenden Selbstauflösung. Die Ausführung ist reich an beachtenswerthen Momenten.

Nr. IV entwirft eine physikalische Entwickelung des Planetensystems und eine Untersuchung über die Schöpfungsperioden der Erde. Sie darf den Theologen wie den Naturforschern gleich sehr empfohlen werden zu sorgfältiger Beachtung. Obgleich der Verfasser in seiner schwungvollen Darstellung manches Hypothetisch-Wahrscheinliche allzu zuversichtlich als völlig gesichertes Ergebniss der Wissenschaft geltend macht, so ist doch dieser Abschnitt unstreitig reich an tiefen Blicken. Die Vergleichung des physikalischen Ergebnisses mit dem biblischen Schöpfungsbericht ist überraschend und merkwürdig, wenn auch nicht alle Schwierigkeiten lösend.

Nr. V verbreitet sich eingehend über die neuere physikalische Atomenlehre. Hier zeigt sich der Verfasser vor Allem bemüht, den bedeutenden Unterschied der neueren Atomenlehre von jener des alten, neueren und neuesten Materialismus auseinanderzusetzen. Bei der Wichtigkeit dieses Punktes müssen wir etwas näher dabei verweilen. Mit Recht erscheint dem Verfasser die Atomistik in ihrer älteren rohen Form, wie bei Leukipp, Epikur und in ihrer jüngeren, nicht minder rohen, bei C. Vogt und A. mit dem Materialismus gleichbedeutend. „Sie glaubte an eine ursprüngliche Zerstückelung der Naturdinge und erkannte kein anderes Einheitsband des Weltganzen als die „Zusammenwürfelung“ der ewigen Stofftheilchen zu zufälligen Gestalten, unter denen nach unabsehbaren Reihen von sinnlosen Daseinsformen endlich wie ein *Deus ex machina* auch der

Mensch zur Erscheinung kam, um nach einem flüchtigen Dasein wieder in sein ewiges Nichts zurückzusinken.“ Die neuere exacte Wissenschaft, behauptet nun der Verfasser, habe diese rohe Anschauungsweise der Dinge für alle Zukunft auf das Entschiedenste überwunden und mit der (atomistisch-) materialistischen Schöpfungstheorie nichts gemein. Als Hauptvertreter der neueren physikalischen Atomenlehre nennt er Dalton, Fresnel, Ampère, Poisson, Cauchy, Fechner und Redtenbacher. „Dalton ist der Begründer dieser Theorie; aber erst durch die genaueren Bestimmungen der Atomgewichte, der Isomerie und Polymerie durch Berzelius und durch die Entdeckungen des Isomorphismus und Dimorphismus von Mitscherlich hat diese Lehre eine festere Stütze bekommen.“ Das Grundeigenthümliche dieser neueren Atomenlehre ist nach dem Verfasser, dass sie einerseits den Grundsatz der Individualität bis zu seiner äussersten Grenze durchführt und andererseits nachweist, dass jeder kleinste Theil der Materie dem allgemeinen Gesetze des Gesammtorganismus folgt und seine Thätigkeit nur durch das Ganze und nur in seinem innersten Zusammenhang mit dem obersten Einheitsprincip vollziehen kann. Nach dieser Auffassung ist also die Art und Weise, wie die Materie den Raum erfüllt, eine Zusammenwirkung von stofflich geschiedenen Molekülen (Atomgruppen). Jedes Molekül ist ein System von raumerfüllenden Atomen, und jedes Atom ist ebenfalls wieder wie alle seine höheren Potenzen eine Mannigfaltigkeit in der Einheit, ein gegliedertes System, nur mit dem Unterschied, dass die letzten Elemente des Atoms nicht wieder raumerfüllende, materielle, sondern mathematische Punkte oder Kraftcentra (Dynamiden) sind, welche als eine Schöpfungsthat des einheitlichen Lebensprincips der ganzen Schöpfung durch ihre stete Wechselwirkung das raumerfüllende Atom erzeugen. „In ähnlicher Weise und nach demselben Gesetze wie die Weltkörper einander anziehen und gleichwohl einander in Abstand und schwebendem Gleichgewicht halten, wirken die verschiedenen Kraftcentra des Atoms auf einander. Sie sind nicht absolut einander entgegengesetzt, sondern sie sind nur verschiedene Richtungen und Strahlen einer höheren Lebenseinheit. Das einfachste Atom kann wohl in verschiedene Theile gegliedert gedacht, aber nicht in seine Kraftcentra zerlegt werden, ohne seine Existenz als einheitliches System zu verlieren.“ Die Atome werden weiterhin in wägbare und unwägbare unterschieden. Die wägbaren Atome ziehen nach dem Gesetze der Gravitation einander an und halten die Körpermasse zusammen; die unwägbaren oder Aetheratome dagegen stossen einander ab. Sämmtliche kleinsten Theile der Materie gehorchen denselben allgemeinen Gesetzen der Bewegung und des

Gleichgewichts, welche die kosmische Bewegung der Himmelskörper bedingen. Die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit kommt nur den einfachen Atomen zu, die Massen der Körper dagegen sind durchdringlich.

Alle Körperlichkeit ist nichts Anderes als eine Erscheinung, welche durch unaufhörlich thätige, nie ruhende Wirkungen des ewigen Urwesens hervorgebracht wird. Die Gegensätze der Atome beziehen und fordern ihre innere Einheit im Schöpfungsprincip. Die Atome sind nicht kleine Stückchen der Materie, die als eine absolute Vielheit einander entgegengesetzt wären. Denn der erfahrungsmässige Wechselverkehr der Atome drängt mit eiserner Nothwendigkeit zur Anerkennung der höheren Wesenseinheit aller Atome. Als sich gegenseitig bedingend gehören alle Atome zu Einem Ganzen, dessen Wesensausdruck in dem allgemeinen, alles durchdringenden Naturgesetz sich kund gibt. Dasselbe Schöpfungsprincip ordnet und beherrscht das ganze Weltgebäude, dasselbe schafft und belebt die organische Zelle, vermittelt den Verkehr zwischen Geist und Materie, den Zusammenhang zwischen Seele und Leib.

Wie ein Heer von seinem Feldherrn organisirt und nach seinem Schlachtplan aufgestellt wird, so schaaren sich die Sternenheere und die Atomgruppen nach dem Willen des Einen ewigen Geistes. Der abstracte Begriff der Atome ohne Wesenseinheit wäre das *non plus ultra* der Unvernunft, ewiger Tod. Ebenso wäre aber auch die abstracte Einheit des vollkommensten Geistes ohne dessen Bethätigung in der unendlichen Fülle der Erscheinungsthatsachen eine leere, undenkbare Idee. Ewig schaffet und herrschet der Eine lebendige Gott. Vernünftig denken heisst einheitlich denken. Die Materie fordert beides zugleich, Discontinuität und Continuität. Ein Discontinuum ist sie durch ihre atomistische Gliederung, ein Continuum ist sie, wiefern sie im Absoluten ihre Wesenseinheit hat. Das ganze Dasein beurkundet thatsächlich einen innersten Zusammenhang, eine unzertrennliche Wesenseinheit in der Allwirksamkeit der ewigen Urmacht, d. i. in dem freien, unumschränkten Willensacte Gottes, der zwar dem endlichen Geiste nur als Naturnothwendigkeit erscheinen kann, aber in sich absolut frei ist. Das Wesen aller Wesen ist nichts Anderes als der darin wirkende Gotteswille. — Der Verfasser triumphirt zu früh, wenn er diese am meisten an Fechner sich anschliessende Atomistik gegen alle gegründeten Einwendungen sicher gestellt glaubt. Auch ist sie nur eine Hypothese, welche an inneren Widersprüchen leidet, wie alle frühere Atomistik, nur dass noch andere Schwierigkeiten hinzukommen. Die Einwendungen der Dyna-

miker gegen alle Atomistik sind nicht widerlegt, wie sie z. B. in den Einleitungen zu Baader's Werken vorgetragen sind.*)

Fast jeder etwas zum Selbstdenken angeregte Atomistiker vertritt eine etwas andere Atomistik. Welche soll denn nun die wahre sein? Eine Geschichte der Atomistik, die sehr an der Zeit wäre, würde herausstellen, dass die Atomenlehre einer fabelhaften Variabilität unterliegt. Der Eine erklärt die Atome für mathematische Punkte (Kraftcentra), der Andere lässt sie aus solchen bestehen, der Dritte, indem er ihnen eine kleine Ausdehnung gibt, nimmt sie als sphärisch, der Vierte als würfelförmig. Der Eine setzt sie als gleich gross, der Andere als verschieden gross; die älteren Atomistiker liessen alle möglichen Gestalten zu.**) Bei dem Verfasser stellt sich aber noch die Schwierigkeit ein, zu erklären, wie die Atome nicht völlig in die Allwirksamkeit des göttlichen Geistes und Willens aufgehen, wenn sie denn doch nur Erscheinungen desselben sein sollen.

---

*) Acht philos. Abhandlungen über Baader und seine Werke von Hoffmann. Vergleiche über Baader's Naturphilosophie von A. Lutterbeck im 2. u. 3. Jahrgang des Frohschammer'schen Athenäums (1863 u. 1864).

**) In einer trefflichen Abhandlung: Der deutsche Materialismus und die Theologie, in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie (Siebenter Jahrg. drittes Heft [1864] S. 281) sagt Rosenkranz: „Wenn der Materialismus mit den fiktiven Grössen der Atome rechnet, so wollen wir die Richtigkeit seiner Rechnungen nicht bezweifeln; Wiener hat in seinen „Grundzügen der Weltordnung" die ganze Statik der Atome berechnet und abgebildet. Wiener geht von würfelförmigen Atomen aus. Für einen Atomistiker also, der von sphärischen ausgeht, hat diese ganze formelle Richtigkeit des Calculs keine reelle Wahrheit." C. A. Werther, in der Schrift: Die Kräfte der unorganischen Natur in ihrer Einheit und Entwickelung S. 45 u. 46, sagt: „Auf dem Gebiete der Physik und Chemie kann die Berücksichtigung der atomistischen Verhältnisse von Nutzen sein, weil hier die mannichfaltigen Stoffe in ihrer bestimmten Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit festgehalten und als ein Gegebenes betrachtet werden; für die Erkenntniss aber des innersten Wesens der Materie und ihrer Erscheinungen ist eine atomistische Theorie völlig unbrauchbar, denn da hiebei die Grösse oder Kleinheit der Körper keinen Einfluss hat, so kommen wir durch die Annahme sehr kleiner Körper keinen Schritt näher zum Ziele." Wenn aber das Letztere der Fall ist, so kann die Atomistik nur eine Fiktion sein. Der Akademiker Karsten hat in seiner Philosophie der Chemie (1843) die Entbehrlichkeit nicht bloss, sondern auch die Unhaltbarkeit der Atomistik nachgewiesen. Ohne Bezug auf ihn, aber in Uebereinstimmung mit ihm hat Leo Meier in seiner Schrift: Die Nichtigkeit der atomistischen Lehre (1851) entscheidende Gründe gegen die Atomistik geltend gemacht. Weniger die wirklichen Irrthümer der Naturphilosophie Schelling's und Hegel's als die entschiedene Anti-Atomistik dieser Philosophen hat den grossen Haufen der Naturforscher gegen sie in Harnisch gebracht.

In Nr. VI streitet der Verfasser gegen den Materialismus, wie gegen den einseitigen Spiritualismus, so wie gegen verschiedene Formen des Pantheismus, und stellt allen diesen falschen Systemen die Wahrheit der christlichen Weltanschauung entgegen. Seine Ausführungen sind im Ganzen gehaltvoll. Es leuchtet überall das Bestreben hervor, den christlichen Theismus in seine Rechte einzusetzen. Doch bleibt der Schöpfungsbegriff zu unbestimmt und in Folge dessen verschwimmt die Selbstthätigkeit der Natur und des Geistes so sehr in die Allwirksamkeit des göttlichen Geistes, dass der Verfasser gegen den Vorwurf des Semipantheismus (Persönlichkeitspantheismus) nicht sicher genug gestellt ist.

Nr. VII: Zusammenfassung der Hauptbelege für die Unwissenschaftlichkeit der materialistischen Hypothese, kann als die Krone des Buches bezeichnet werden. Die Beweisgründe für die Unhaltbarkeit des Materialismus sind hier ebenso umfassend als schlagend vorgelegt worden. Die Widerlegung des Materialismus geht bis zur wissenschaftlichen Vernichtung. Besonders ist ein gerechtes Gericht über die bodenlosen Aufstellungen Moleschott's, Büchner's und Vogt's ergangen, während die Widersprüche Virchow's, Czolbe's, Düboi-Reymond's, Drossbach's u. A. in das richtige Licht gestellt erscheinen.

Man sollte glauben, dass jeder Unbefangene von der schlagenden Kraft der Gründe des Verfassers überzeugt werden müsste. Die ausgezeichnete Schrift verdient die weiteste Verbreitung und die sorgfältigste Beachtung.

18.

Stoff, Kraft und Gedanke. Eine umfassende Erklärung des Seelen- und des leiblichen Lebens mit Hinblick auf die Unsterblichkeit. Von Ferdinand Westhoff. Münster, Brunn, 1865.

Diese Schrift darf als eine der beachtenswerthesten Erscheinungen der neueren antimaterialistischen Literatur betrachtet werden. Sie ist in drei Abtheilungen gegliedert.

Die erste betrachtet den physiologischen Materialismus und behandelt die Thatsachen des Gehirns und Nervensystems in Beziehung zum Seelenleben. Die zweite verbreitet sich über die That-

sachen des Seelenlebens in Beziehung zu Gehirn und Nervensystem. Die dritte enthält eine speculative Naturbetrachtung.

Die erste Abtheilung zerfällt in zwei Abschnitte von ungleichem Umfange. Der erste bestimmt und untersucht den Grundgedanken des physiologischen Materialismus. Dieser Grundgedanke wird von dem Verfasser in der Voraussetzung gefunden, dass es mit Gehirn und Seele ganz so, wie mit jedem Organ und dessen Funktion im organischen Leibe bewandt sei. Der Materialist räsonnirt nach dem Verfasser also: „Hier haben wir einen Organismus vor uns, und alle seine Verrichtungen, wie Gallenabsonderung, Urinabsonderung, Muskelcontraction u. s. w. sind Thätigkeiten seiner Organe; nun finden wir in diesem Organismus auch das Gehirnorgan und die in ihm ihren Sitz habende seelische Verrichtung; also muss auch diese seelische Verrichtung Thätigkeit ihres Organs, des Gehirns, sein. Es kann mithin die seelische Verrichtung über ihr Organ, das Gehirn, hinaus nicht noch an eine besondere Seele geknüpft sein, wie die übrigen Verrichtungen des Organismus, die Urinabsonderung, Gallenabsonderung, Muskelcontraction nicht über die Organe der Nieren, der Leber, des Muskels hinaus, noch an eine besondere Seele geknüpft sind.“

Der Verfasser zeigt, dass diese Auffassung der bekannte Gedankengang C. Vogt's in seinen physiologischen Briefen und in Köhlerglaube und Wissenschaft, dann Büchner's in Kraft und Stoff und Mayer's in dessen Schrift: Zur Verständigung über Materialismus und Spiritualismus, sei. Alles, was diese Forscher aufbringen, ist nur Illustration zu diesem ihrem einen Grundgedanken, ihrem einzigen wesentlichen Satze. Von diesem Grundgedanken zeigt nun der Verfasser, dass er wissenschaftlich gar keinen Untergrund habe, dass er gänzlich reines Vorurtheil sei. Denn die unbefangene empirische Forschung stösst, wenn sie über die physiologischen Processe hinaus zum Seelenleben gelangt, hier auf ein der Art nach vollendet verschiedenes und gegensätzliches Verhalten im Verhältniss zu sämmtlichen Leibesfunctionen. Alle unbefangene Betrachtung zeigt, dass der Mensch wesentlich Seelenleben ist und alles Leibliche nur sein ihm unmittelbar zugehöriger Träger oder Diener.

Im zweiten Abschnitt untersucht nun der Verfasser das Zusammenstimmen des Seelenlebens mit Hirn und Nervensystem. Er zeigt hier, dass ein solches Zusammenstimmen allerdings stattfinde, dass aber die Art und Weise desselben keineswegs eine Identität zwischen Hirn und Seele ersehen lasse. Denn dieses Zusammenstimmen besteht nicht in einer Einerleiheit, sondern bei that-

sächlicher Unvereinbarkeit der ganz verschiedenen Hirn- und Seelenerscheinungen in einem gewissen Uebereinkommen rücksichtlich ihres erfahrungsmässigen Daseins und Verhaltens in ihren Modificationen in einem, wenn auch engen Zusammenhang beider. Bei einem blossen Zusammenhange unvereinbarer Erscheinuugen bleibt das Band noch zu erforschen. C. Vogt muss in seinen physiologischen Briefen einräumen: „Es kann nicht geleugnet werden, dass der Sitz des Bewusstseins, des Willens, des Denkens endlich einzig und allein im Gehirn gesucht werden muss; allein in welcher Weise nun dort die Räder der Maschine in einander greifen, dies zu bestimmen, ist uns vor der Hand unmöglich gewesen. Und vom Verhältniss der Hirntheile zu den Geistes-Functionen wissen wir thatsächlich so viel als Nichts.“ Wenn es sich aber also verhält, so kann ohne Sünde gegen die Logik aus diesem Thatsächlichen heraus niemals gefolgert werden, dass nun die mit dem Hirn sympathisirende Seele auch mit dem Hirn Ein und dasselbe, nämlich als Function desselben, sei, sondern es bleibt für alle Fälle bei einer Beziehung oder Verbindung beider Die vielseitige und grosse Abhängigkeit des Seelenlebens vom Organischen, und zunächst dem Gehirn, ist das einzige, unüberschreitbare Resultat aller dieser Bemühungen um Aufklärung des Verhältnisses zwischen Gehirn und Seele. Und wäre man selbst im Stande, alle Wirksamkeiten des Gehirns für das Seelenleben local zu bestimmen, so träten stets die Verschiedenartigkeit und Gegensätzlichkeit der particularen, überhaupt materiellen Hirn-Bewegungen und der umfassenden, innerlich einheitlichen, überhaupt geistigen Seelen-Acte dazwischen und legten ihr Veto gegen die Identification ein.

Von diesem wohlbegründeten Standpunkte aus lässt sich nun der Verfasser in den folgenden Capiteln dieses Abschnittes in eine Untersuchung über alle hierhergehörigen physiologischen Beobachtungen ein. Er untersucht die Wirkungen der narkotischen und sonstigen aufregenden oder niederdrückenden Mittel auf das Seelenleben, sowie das Zurückwirken des Seelenlebens in das leibliche Leben, die Wirkung gewaltsamer Angriffe auf das Hirn, wie des Stosses, Schlages, Druckes, auf das Seelenleben, die Wirkung von Verletzungen, Verwundungen und krankhaften Veränderungen des Gehirns auf das Seelenleben, die Wirkung von Gehirnabtragungen auf dasselbe, die Vivisectionen an Tauben, Hühnern, Kaninchen, die Wirkung der Verhinderung und Widerzulassung des Blutzuflusses zum Gehirn, die Zustände der Ohnmacht und des Scheintodes, das Zusammenstimmen des Seelenlebens mit der Hirnbildung und endlich das Zusammenstimmen des Seelenlebens mit der fort-

schreitenden Bildung und Rückbildung des Gehirns im Lebensverlauf von der Geburt bis zum Tode. Der Verfasser bewährt in allen diesen Untersuchungen eine eben so ausgezeichnete Kenntniss der ermittelten psychiologischen Thatsachen, als eine scharfsinnige und strenglogische Beurtheilung ihres wahren Werthes für eine tiefere Würdigung des Seelenlebens. Vortrefflich fasst er dann die Ergebnisse dieser Untersuchungen in dem Schlusscapitel dieses Abschnittes zusammen und zeigt, dass sie nicht für, sondern gegen den Materialismus sprechen. Der Materialismus erweist sich als auf einem blossen Vorurtheil beruhend. Der Mensch ist thatsächlich kein blosser Organismus, sondern organisch leibliches und psychisches Leben, und er weiss sich in seinem psychischen Leben als das allein Geltende, dem das organisch Leibliche allein zum Grunde liegt. Ein Blick auf das Seelenleben zeigt, dass es in seiner Geistigkeit im ganzen Organismus und allen seinen materiellen Functionen nicht seines Gleichen findet. Die Seele kann also kein Theil und Glied des organischen Lebens als Function eines seiner Organe sein, sondern erhebt sich über den ganzen Organismus. Da sie keine materielle, räumliche Bewegung, sondern geistige Thätigkeit in innerer Einheit des Ich ist, so ist sie übermaterielle Kraftäusserung und muss in ihrer Innerlichkeit als Centralkraft bezeichnet werden. Wir müssen also in Hirn und Seelenleben zwei in innigster Wechselwirkung stehende Lebenssphären, mit vorwiegender selbstständiger Kraft auf der Seelenseite anerkennen.

Die zweite Abtheilung der Schrift behandelt die Thatsachen des Seelenlebens in Beziehung auf Gehirn und Nervensystem. Die zehn Abschnitte dieser Abtheilung sind reich an trefflichen Nachweisungen und gehaltvollen Gedanken. Schlagend weist der Verfasser nach, dass das Seelenleben überhaupt nicht durch ein Gehirn bedingt ist, weil es Thiere (wie die Infusorien) sogar ohne alle Nerven gibt, anderen Thieren aber wenigstens Rückenmark und Gehirn fehlen, wie den Krustenthieren, den Insecten, den Spinnen, den Würmern, den Molusken. Daraus folgt, dass das Gehirn in Hinsicht des Seelenlebens nur die Bedeutung haben kann, ihm besser zu dienen, als ein minder entwickeltes Nervensystem oder gar eine organische Dynamik, die noch in gar keine Nerven sich concentrirt, dass mithin das Gehirn nicht vor dem übrigen Nervensystem durch eine ganz absonderliche, im Wesen unterschiedene, höhere Bethätigung sich ausgezeichnet. Nun bethätigt sich aber das ganze übrige Nervensystem materiell und nicht geistig, also kann auch das Gehirn nicht das Producirende des Geistigen, der Gedanken etc. sein. Das Sichselbsterscheinen oder Sichselbstoffenbarsein, das Sichver-

halten in Weise einer Idee ist schlechterdings nicht aus materiellen Processen, nicht aus Gehirnthätigkeiten zu erklären. Im dritten Abschnitt untersucht der Verfasser das Localisirtsein der Gehirnvorgänge und die Seele als universale Kraft und innere Einheit. Es zeigt sich hier evident, dass mehrere Kräfte sich zur innern Einheit des Ich so wenig combiniren können, als materielle Kräfte durch Combination zu Geistigem werden können.

In den folgenden Capiteln spricht der Verfasser lehrreich über die bei wechselnder Materie des Gehirnkörpers sich individuell als identisch erhaltende Seelenkraft — eine Hauptinstanz gegen allen Materialismus — über den freien Willen der Seele, unbeschadet der Naturnothwendigkeit aller Gehirnvorgänge und über die eigenthümliche Beschränktheit der Seele in ihrer Beziehung auf die Vorgänge in Nerven und Hirn.

Der achte Abschnitt fasst dann die Ergebnisse dieser Untersuchungen übersichtlich zusammen. Der neunte Abschnitt: Büchner und die angeborenen Ideen überschrieben, zeigt zunächst Büchner's Unwissenheit in dieser Frage und bestimmt dann genauer den Sinn, in welchem von angeborenen Ideen die Rede sein kann. Die Idee ist uns als Grundwesen, als Princip, nicht als eine Summe von fertigen Gedanken concreter Dinge angeboren. Nur aus diesem angeborenen Princip heraus kann die Seele alle nothwendigen Gedanken sich erzeugen. Das Absolute als Idee ist das eigentliche Princip, die Grundidee der Seele, die sich in allen besonderen Ideen nur relativen Ausdruck gibt. „Wir wissen vom Absoluten, wir verlangen nach dem Absoluten, wir sind in Gemüth, Gefühl und Geist nie völlig befriedigt, bis wir das Absolute haben. Ueberall, wo wir noch eine Nichtigkeit, inne werden, eine Endlichkeit eine Gehemmtheit, eine Gebundenheit u. s. w., da stösst es uns ab, da treibt es uns fort zur Ueberwindung derselben. Jeder Schmerz und jedes Missgefühl, Nichtigkeit des Widerspruchs zwischen dem Spannungsgrade der Erregung und unserem Kraftzustande, resp. der Disharmonie in der Erregung selbst, eine tiefe Endlichkeit, jedes Gefühl des Schlechten oder Nichtguten, Hässlichen oder Nichtschönen, Unwahren u. s. w., jedes Gefühl der Unzulänglichkeit oder Verkehrtheit etc. ist im Grunde nichts Anderes, als Reaction des Absoluten in uns gegen Nichtabsolutheit. Das Absolute ist das von aller Nichtigkeit Freie. Darum auch, weil wir mit der Nichtigkeit uns nicht befriedigen können, werden wir im Geist von der Stufe des Vorstellens zu der des Bewusstseins und Denkens, und von dieser zum Wollen und Handeln fortgetrieben." Die weiteren Folgerungen aus diesen tiefen Gedanken verdienen alle Beachtung.

Der zehnte und letzte Abschnitt dieser Abtheilung wendet sich noch mit besonderer Rücksicht auf Büchner und Mayer gegen die praktischen Ergebnisse des Materialismus. Der Verfasser erklärt zuvörderst, dass ihm für alle Theorie und insbesondere für unsere wissenschaftliche Streitfrage nicht das praktische Ergebniss, sondern die theoretische Wahrheit oder Unwahrheit in erster Linie steht. „Alle Trostlosigkeit und alle demoralisirende Wirkung, sagt er, können den Materialismus als theoretische Lehre nicht stürzen, wenn er die richtige Erkenntniss ist. Kein Jünger irgend einer Wissenschaft, ob der Empirie oder der Philosophie, kann Zweifel daran haben, er müsste denn ein Judas Ischariot sein. Aber der Materialismus übt die Wirkung der Trostlosigkeit und Demoralisation, ohne die wahre Erkenntniss zu sein. Und was unsere Gegner zur Abwehr dieser praktischen Ergebnisse vorbringen, lautet mitunter so, als ob nach obigen Büchner'schen Worten Umstände eingetreten seien, unter welchen die Denkgesetze keine unabänderliche Nothwendigkeit mehr zeigen." (Es war weiter oben, S. 230, nämlich angeführt worden, dass nach Büchner die Denkgesetze nur unter Umständen eine gewisse unabänderliche Nothwendigkeit zeigten.) Wir müssen hier aber doch die Bemerkung machen, dass eine Theorie, die consequent zur Demoralisation führen würde, unmöglich die Wahrheit sein könnte. Sobald daher gezeigt werden kann, dass der Materialismus zur Demoralisation führt, so ist er auch damit schon gerichtet. Denn die Wahrheit kann niemals zur Demoralisation führen und folglich kann das nicht wahr sein, was zu ihr führt.*) Wenn nun aber der Materialismus die Moralbegriffe sammt allen Ideen als etwas von Aussen Aufgenommenes, worin nichts Festes und Unverrückbares liege, bezeichnet, so hebt er die Moralbegriffe auf, und wenn er sie aufhebt, so kann er nicht bloss nicht Moral begründen, sondern er entgründet sie auch. Daher sagt der Verfasser mit Recht: „Der Materialismus tastet also nicht bloss den Werth des Moralbegriffs an, sondern er untergräbt ihn ganz und gar." Es wird natürlich hiermit nicht etwa dieser oder jener Materialist nach seinem moralischen Werthe beurtheilt — in den meisten Fällen wird der Materialist besser sein, als seine Theorie — sondern

*) Th. Fechner sagt in seiner Schrift: Die drei Motive und Gründe des Glaubens, S. 114 ff., sehr richtig: „Ueberall finden wir, dass die richtigste Kenntniss von dem, was ist, dem Menschen auch praktisch am besten dient, ihn am besten führt. Wie sollten wir nicht umgekehrt schliessen, dass das, was dem Menschen am besten dient, ihn am besten führt, auch am wahrsten ist."

bloss behauptet, der Materialismus als Theorie könne Moral nicht begründen, sondern er entgründe sie, so viel an ihm ist. Dass aber eine Theorie, welche die Moral entgründet, ihrem Bekenner und Vertheidiger die schwersten moralischen Gefahren bereite, und dass er sie schon vermöge seiner Theorie Anderen bereite, ist das Mildeste und Mindeste, was hier gesagt werden kann. *)

Die dritte Abtheilung vorliegender Schrift enthält eine speculative Naturbetrachtung. Sie gliedert sich in sechs Abschnitte: 1) Unser Erkennen, die Aussenwelt, die Philosophie; 2) Stoff, Kraft und Gedanke die Elemente oder Factoren aller Wirklichkeit; a) der umfassende Gedanke als Etwas sein oder die Darstellung, b) der innere Gedanke oder Sinn: Begriff, Gesetz und Zweck, c) der tiefe Gedanke oder die Bedeutung: die Idee im engeren Sinne; 3) die nähere Bestimmung von Stoff, Kraft und Gedanke; 4) die organische Kraft (Lebenskraft); 5) die Seele; a) die Kräfte der nichtlebenden Natur in ihrem Stufengange, b) die Kräfte des Lebenden, die organische Kraft und die Seele, die Hirnkräfte und ihr Verhalten zur Seele; 6) die Unsterblichkeit.

Diese Naturbetrachtung verräth ein entschieden speculatives Talent. Der Verfasser zeigt sich vertraut mit den Lehren Kant's, Fichte's, Schelling's etc. Seine Ideen sind verwandt mit Baader's und Schelling's Speculationen. Die Grundlage seiner Lehre ist ein ideal-realistischer Theismus, seine Naturphilosophie ist entschieden anti-atomistisch, dynamisch und ideistisch. Durchgängig gehaltvoll erhebt sich seine Entwickelung in einer Reihe von Gedanken zu wahrem Tiefsinn. Der Verfasser wäre berufen, eine systematische Naturphilosophie an das Licht zu stellen.

---

*) Wenn R. Virchow in dem Vorwort seiner Rede: Ueber die nationale Entwickelung und Bedeutung der Naturwissenschaften bemerkt, dass diese Rede der Gegenstand der heftigsten Angriffe und Entstellungen geworden sei und zu mancherlei Missverständniss und Aegerniss Anlass gegeben habe, so liegt offenbar der Grund der Angriffe und der Aergernisse in dem leicht erkennbar ausgesprochenen Materialismus dieser Rede, nach welcher (S. 23) alles Denken nichts weiter als ein mechanisches Wirken ist. Wenn daher in dieser Rede der ganz platte Materialismus gelehrt wird, so begreift man, dass der Widerspruch von Seite Solcher nicht ausbleiben konnte, welche den Materialismus als eben so unwahr wie verderblich erkannten.

19.

Briefe gegen den Materialismus. Von Dr. Friedrich Fabri, Missions-Inspector. Zweite, mit zwei Abhandlungen über den Ursprung und das Alter des Menschengeschlechts vermehrte Auflage. Stuttgart, Liesching, 1864.

Die vorliegende zweite Auflage dieser besonders in theologischen Kreisen wirksam gewordenen Schrift unterscheidet sich von der ersten nur durch eine Reihe hinzugekommener Anmerkungen und durch den oben angegebenen bemerkenswerthen Anhang. Der Verfasser bekämpft den Materialismus als philosophisch gebildeter Theologe, dem die Naturwissenschaften nicht fremd sind. Er stellt sich von vorn herein auf den theologischen Standpunkt. Der Conflict des Glaubens und des Unglaubens ist ihm das tiefste Thema der Weltgeschichte. Der Materialismus ist ihm nur eine der Gestalten des Unglaubens, des alten Geistes der Verneinung. Zur Rechtfertigung dieser Auffassung beruft sich der Verfasser auf die Erklärungen der Anhänger des Materialismus selber. Er behauptet geradezu, dass die hervorragenden Vertreter des modernen Materialismus es immer entschiedener und bündiger aussprächen, dass sie es auf Zerstörung der Grundlagen der gesammten religiösen und sittlichen Weltordnung abgesehen hätten. Da er in der sensualistischen Weltanschauung, welcher das Denken (Geist, Bewusstsein) nichts sei als eine Eigenschaft des Stoffes, die reine und völlige Antithese der christlichen erblickt, so scheint es ihm nicht schwer, die sittliche Verwerflichkeit des Materialismus aufzuzeigen. Aber es scheint ihm auch nöthig, die logische Schwäche des materialistischen Princips nachzuweisen und darzuthun, dass es sich bis zum Absurden in Widersprüche verwickele und seine Unfähigkeit an den Tag lege, das Weltganze wie das Einzelnste der täglichen Vorgänge zu erklären. Mit seiner Kritik will aber der Verfasser zugleich einen positiven Zweck verbinden: die Hinweisung auf das Moment eines tieferen Realismus, der in der heil. Schrift ausgeprägt sei, dessen Nichtbeachtung das Auftreten des Materialismus mitverschuldet habe und dessen volle Beachtung und Verwerthung den Materialismus überwinden werde.

Als den eigentlichen Urheber der Bewegungen des Materialismus in Deutschland sieht der Verfasser Ludwig Feuerbach an. Er konnte darum auch nicht unterlassen, die Grundgedanken Feuerbach's kurz anzugeben, wiewohl zu wünschen gewesen wäre, er hätte gerade Feuerbach's Lehren vollständiger vorgetragen und eingehender be-

urtheilt, eben weil er ihn als das Haupt der deutschen Materialisten betrachtet und noch überdies der Meinung ist, dass man vergeblich in dem ganzen Umkreis unserer neuesten materialistischen Literatur nach einem Gedanken suchen werde, der auch nur ein wesentlich neues Moment den Grundgedanken der Feuerbach'schen Lehre hinzugefügt hätte.

Die letztere Behauptung sucht nun der Verfasser durch Anführungen aus den bekannten Schriften C. Vogt's: Köhlerglaube und Wissenschaft, und Bilder aus dem Thierleben, aus Moleschott's Kreislauf des Lebens und L. Büchner's Kraft und Stoff zu rechtfertigen. Dann führt er die Grundlehre des Materialismus auf die zwei Sätze zurück: 1) die sinnliche Wahrnehmung ist die Quelle aller Erkenntniss; 2) alles Geistige ist eine Thätigkeit der Materie, daher die Seele selbst materiell und sterblich. Dagegen führt der Verfasser nun aus, dass der Gedanke von Haus aus schon seine immaterielle Wesenheit bezeuge und nicht bloss materiell Wirkliches, sondern auch immateriell Wirkliches und Wahres denke, dass die jedes sinnliche Wahrnehmen begleitende Denkthätigkeit nicht mit jener zu vereinerleien sei und dass das Verhältniss des Gehirns zum Denken nicht das des Erzeugenden zum Erzeugten, sondern nur das des Organs zum Princip sein könne. Er zeigt, dass schon die Unerschöpflichkeit der Gedankenbildung im Menschen der Annahme widerspreche, dass das Wechselverhältniss zwischen Gehirn und Gedanken ein mechanisch gesetzliches sei. „So fein die Struktur des Gehirns sein mag, so reicht sie zur Erklärung einer Thatsache nicht aus, da das Gehirn als ein räumlich begrenztes materielles Gebilde doch nur eine bestimmte Zahl von Irritationsmöglichkeiten bietet, während die Gedankenmöglichkeit eine schlechthin unerschöpfliche ist." Der Verfasser unterlässt nicht, darauf hinzuweisen, dass der sensualistisch denkende R. Virchow wenigstens einräumt, dass nach dem dermaligen Stande der Physiologie es verfrüht (!) sei, das Bewusstsein einfach als Hirnakt zu erklären. Fabri hätte andere Materialisten anführen können, die sich überzeugt erklären, dass die Physiologie niemals werde zeigen können, wie das Gehirn es anfangen soll, Gedanken zu erzeugen. Es verstattet einen tiefen Blick in die innere Unwissenschaftlichkeit des Materialismus, von dem Einen die Hoffnung festgehalten zu sehen, es werde der Physiologie noch gelingen, das Bewusstsein als Hirnakt zu erklären, von Anderen zwar diese Hoffnung, nicht aber die Behauptung aufgegeben zu sehen, das Bewusstsein könne doch nichts Anderes als Gehirnakt sein. Der Eine wie die Andern huldigen also einem blinden Glauben an die Allmacht der Materie. Der Verfasser pflichtet mit Recht der

Aeusserung des Physiologen Huschke (Schädel, Hirn und Seele des Menschen und der Thiere) bei: „Die Seele ist dem Materialisten eben lediglich ein Collektivname für Nervenprocesse, also nicht viel mehr als ein Kehrichthaufen, der ebenso auseinanderstäubt, wie er zusammengekehrt worden ist, dem das Band organischer Entwickelung aus einer realen Einheit mangelt. Weder die Seele, noch auch die gesammte Lebenskraft sind Collektivnamen, ja auch selbst nicht Summen, Resultanten aller einzelnen körperlichen Thätigkeiten, sondern eben jenes schaffende Princip, jene reale Kraft des Ganzen, die sie zusammenhält, wie es sie erzeugt hat.... Aus Nervenströmung wird weder Gedanke noch Empfindung erklärt und ebenso wenig erzeugt." Fabri folgert daraus mit Recht, dass nach der Lehre des Materialismus der Mensch zu einer rein mechanisch zusammengesetzten Gliederpuppe herabsinkt. „Die Anthropologie wird zu einem reinen Sektionsbericht. Nach den Voraussetzungen des Materialismus müsste die künstliche Erzeugung des Bewusstseins nicht unmöglich sein. So gut sich der Materialismus mit der Hoffnung schmeichelt, auf dem Wege des Experiments Eiweiss, Stärke, organische Zelle, und, wenn diese, warum nicht auch Pflanze und Thier, erzeugen zu können, so gut müsste auch der *homunculus* aus den Retorten fertig hervorgehen können. Nach den Voraussetzungen des Materialismus, zeigt der Verfasser sehr gut, müsste die Psychologie ganz in die Physiologie (und diese in die Physik) aufgehen und Religion, Kunst, Wissenschaft würden Grund und Boden unter ihren Füssen verloren haben. Die Wissenschaft kann nach den ausdrücklichen Erklärungen der Materialisten über den Widerspruch im Denken nicht hinauskommen und gibt sich also wider Willen selbst auf.

Dies sind die Grundgedanken, um welche sich die weiteren geistreichen Erörterungen des Verfassers bewegen. Er wendet sich in eingehender Kritik gegen Virchow, Burmeister, Czolbe, Bernhard Cotta, dann gegen E. Zeller und Schleiden, wobei viele lehrreiche Gesichtspunkte zur Sprache kommen. Beachtenswerth sind auch die Erörterungen, zu welchen ihm Michelis in Bezug auf dessen Schrift: Der kirchliche Standpunkt in der Naturforschung, Rudolph Wagner mit Rücksicht auf dessen Schrift: Ueber Wissen und Glauben, so wie Friedrich Pilgram's Controversen mit den Ungläubigen, Anlass gegeben haben.

20.

Natur und Geschichte. Welt- und Geschichtsbilder von Karl Riel. Erster Band: Die Sternenwelt in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Erste Abtheilung. Leipzig, Brockhaus 1866.

Der Verfasser hatte im Jahre 1863 diesem ersten Bande seines Werkes unter dem gleichen Titel als gesonderte Schrift eine Einleitung vorausgehen lassen, in welcher er den Plan des ganzen Werkes dargelegt hatte. Aus dieser lebhaft und schwungvoll geschriebenen Einleitung ist vorzüglich hervorzuheben, dass der Verf. die Menschheitsgeschichte als einen Theil der Erdgeschichte und die Erdgeschichte als einen Theil der Weltgeschichte (als Geschichte des Universums) aufgefasst wissen will. Er will überhaupt die Geschichte der Natur und die Geschichte des Geistes einander näher bringen, was man im Allgemeinen willkommen heissen kann, wenn man auch dem Verf. nicht beipflichtet in der besonderen Ausführung dieses Gedankens.

Der Plan seines Werkes ist nach der Einleitung (S. 125) folgender:

I. das Weltsystem im allgemeinen Umrisse,

II. das Erdsystem;

1) als Glied des Planetensystems der Sonne,

2) als ein in sich bestehendes System, das der individuelle Erdorganismus, den uns offenbart:

a. die Entstehungsgeschichte, das organische Werden des Erdganzen, d. h. die Periode seiner embryonalen Entwickelung, die in Wechselbeziehung stehende Bildungsgeschichte aller seiner Theile bis hin zum Erscheinen des Menschen;

b. das Gesammtleben des Gewordenen, des Inbegriffs der physischen, chemischen, vitalen und geistigen Kraftäusserungen;

c. die weitere Entwickelungsgeschichte des Erdorganismus, dessen Entstehungsgeschichte mit dem Erscheinen des Menschen beendet ist, und der nunmehr beginnt, sein Seelenleben vollständig zur Entfaltung zu bringen in der Geschichte der Menschheit.

Die vorliegende erste Abtheilung des ersten Bandes entrollt

uns die Sternenwelt in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Diese Abtheilung verläuft in drei Abschnitten:

I. Alte und neue Weltanschauung. Schein und Sein.

II. Der Fixsternhimmel. Die Bewegungen in der Fixsternwelt und die Entfernungen der Himmelskörper. Anhang: die Messung der Erde.

III. Der Glanz- und Farbenwechsel der Gestirne, ihr Aufflammen und Erlöschen. Anhang: die Sonne, das Fernrohr, die Spectralanalyse, die Meteore, das Leben der Sternenwelt.

In lebendiger, schwungvoller und doch klarer Sprache führt uns der Verf. den Gang der Entwickelung unserer Kenntnisse von der Sternenwelt vor. Er zeigt sich überall vertraut mit der einschlägigen astronomischen Literatur der alten und der neuen Zeit und weiss stets aus den besten Quellen zu schöpfen. Unser Interesse an dem Werke wächst mit dem Fortschritte der lehrreichen Darlegungen des Verfassers. Es würde zu weit führen, Einzelnes aus den reichen Entwickelungen und Nachweisungen des Verfassers hervorzuheben, wiewohl die Versuchung dazu nahe liegt. Nur können wir nicht umhin, besonders auf den dritten Abschnitt: „Der Glanz- und Farbenwechsel der Gestirne, ihr Aufflammen und Erlöschen", aufmerksam zu machen, weil er besonders die Perspective auf weitere Forschungen und Entdeckungen eröffnet. Aus dem Anhang, der fast den dritten Theil des Bandes einnimmt, heben wir besonders die Capitel über die Sonne und die Spectral-Analyse hervor. Untersuchungen, die uns mitten in die vielversprechenden Forschungen der Gegenwart hineinstellen, wie sie von den Astronomen, Physikern und Chemikern unternommen worden sind. Hier kommen dann die Untersuchungen Kirchhoff's, Zöllner's, Sporer's, Gautier's und Anderer unter bemerkenswerther Rückweisung auf Kant's Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels zur Sprache und es wird uns klar, in welchem Sinne die Wissenschaft jetzt auf eine Physik des Himmels ausgeht. Ueber die Meteore gibt der Verf. eingehende Berichte, wobei besonders über die Sternschnuppen Gesichtspunkte zur Sprache kommen, welche überraschende Einblicke in die Organisation unseres Sonnensystems zu gewähren scheinen. Der Verf. findet entscheidende Gründe gegen die Annahme einer früheren Zeit, die damals nur von Wenigen bestritten wurde, dass das Weltall aus einer monotonen Wiederholung unseres Sonnensystems bestehe. Vielmehr zeigt der Verf., dass schon das Suchen nach der Parallaxe der Fixsterne uns mit der Auffindung dieser zugleich auch schon die ersten Einblicke in die eigenthümlichen Verhältnisse unseres Nachbarsonnensystems hat gewinnen lassen. Wie wenig es auch

noch ist, erklärt der Verf.; was wir von diesem wissen, es reicht aus, um uns erkennen zu lassen, dass sich hier eine völlig neue Welt vor uns aufthut, dass schon in dieser unserer Nachbar-Colonie nichts weniger als Alles anders sein muss, als in unserem Planetensystem; es reicht aus, um uns die unendliche Mannigfaltigkeit der unzähligen Sonnensysteme der Fixsternwelt ahnen und uns hiermit von den Vorurtheilen frei werden zu lassen, in denen befangen man die ganze Welt nach dem Modell unseres Sonnensystems auferbauen wollte.

Das letzte Capitel des Anhangs ist überschrieben: Das Leben der Sternenwelt. Der Verfasser will hier den Begriff des Lebens auf alles Kosmische, d. h. auf das Weltall angewendet wissen. Er sagt hierüber (S. 427): „Die zuerst in den menschlichen Gesichtskreis tretenden Bewegungen der Himmelskörper liessen die Mechanik des Himmels geboren werden; die neuerdings offenbar gewonnenen Licht- und Farbenwechsel der Gestirne und die Ergebnisse der Spectralanalyse haben die Physik des Himmels ins Leben gerufen; erst wenn diese zur weiteren Ausbildung gelangt sein wird, wird die Erkenntniss des inneren Zusammenhangs beider möglich werden, wird aus ihrer Verschmelzung eine Physiologie des Kosmos hervorgehen.“ Dieser Gedanke wird von dem Verfasser vielseitig und lehrreich erläutert. Nur über das Verhältniss des Geistes zur Natur gibt er uns nicht befriedigende Auskunft. Den Worten nach, wenn er z. B. sagt: „Ein und dasselbe Gesetz ist es, welches die kosmischen, organischen und socialen Lebensprocesse hervorruft, hier im Einzelnen und Kleinen, dort im Ganzen und Grossen“, müsste man auf einen naturalistischen Hintergrund seiner Ansicht schliessen, wenn man sich aus der Einleitung nicht erinnerte, dass der Verfasser 1) dem Glauben neben dem Wissen wesentliche Bedeutung einräumt, 2) dem Materialismus entgegentritt, 3) den Atheismus bestreitet, und eine Begründung des Theismus gegen den Schluss des Werkes erwarten lässt, welche sich aber mit dem in der Einleitung gelobten Determinismus nicht vertragen würde.

Bei Berührung der ausgezeichneten photometrischen Untersuchungen Zöllner's führt der Verfasser eine merkwürdige Stelle aus der Protogaea des Leibniz an, aus welcher sich ergibt, dass sich in ihr, trotzdem dass Humboldt im Kosmos sie ein wildes Phantasiegebilde genannt hat, schon jene Vorstellungen vorfinden, welche durch die Hypothese von Kant und Laplace eine Bestätigung zu gewinnen scheinen und jetzt die Grundlage der Zöllner'schen Theorie bilden. Die Annahme der Atome scheint dem Verfasser mit seinem Begriffe vom Leben und der Lebendigkeit des Weltalls

nicht zu streiten, wo man denn gern gesehen hätte, wie er sie zu fassen gedächte, um sie den Einwendungen der Dynamiker und Biologen gegenüber zu behaupten.

Ein Nachtrag gibt Bericht von dem in der Nacht des 12. Mai 1866 zuerst beobachteten plötzlichen Auflodern eines Sterns von mehr als zweiter Grösse, der in den folgenden zur dritten, vierten, fünften bis sechsten Grösse herabging und am 19. Mai für das unbewaffnete Auge unsichtbar wurde. „Am 21. und 22. Mai gab ihm Argelander die Grössen $7{,}1$ und $7{,}5$ und am 23. Mai schätzte ihn Peters in Clinton schon achter Grösse. Seitdem ist er bis unter die neunte Grösse herabgesunken und hat damit anscheinend seine normale Helligkeit erreicht.“ Er ist ein Stern der nördlichen Krone, Miller und Huggins haben ihn am 16. Mai der Spectralanalyse unterworfen, deren Ergebniss der Verfasser mittheilt.

21.

Ueber des Hrn. Prof. Dr. Th. L. Bischoff Beurtheilung der Darwin'schen Theorie.

In der Abhandlung: Ueber die Verschiedenheit der Schädelbildung des Gorilla, Chimpanse und Orang-Utang etc. von dem berühmten Anatomen und Physiologen Bischoff (München, G. Franz 1867), findet sich gegen Ende eine längere Auslassung unter der Aufschrift: Bemerkung über die Darwin'sche Theorie.

Der Verfasser beginnt seine „Bemerkung“ mit der Erklärung, dass ihm die Unterschiede des anatomischen Baues der menschenähnlichsten Affen mit dem des Menschen noch immer sehr gross erschienen und dass es ihm nicht gelingen wolle, dieselben im Sinne der modernen Schule wegzudemonstriren. Wenn die Anhänger der Darwin'schen Theorie behaupten, dass die zu Gunsten derselben sprechenden zahlreichen Umstände die Annahme, dass die anthropomorphen Affen unsere Stamm-Eltern seien, auf das Stärkste unterstützen, ja erwiesen, so stellt der Verfasser dem entgegen, dass diese Ansicht durch die Darwin'sche Theorie keineswegs unterstützt werde, daher auch von ihrem geistreichen und kenntnissreichen Urheber keineswegs ausgesprochen worden sei. Denn wenn auch die Darwin'sche Theorie eine Entwickelung in vielfachen Radien annehme, so sei es nach ihr doch nicht möglich, dass sich die

directen Vorgänger einer vollkommneren Art auf die Dauer neben der vollkommneren Art erhielten. Hiernach seien wir genöthigt, anzunehmen, dass unsere directen Vorgänger auf dem Erdboden nicht mehr vorhanden seien. Als sich der Vorzug unter ihnen ausgebildet habe, der sie zu Menschen gemacht habe, da sei ihr Untergang besiegelt gewesen und sie müssten daher längst verdrängt worden sein. Der Verfasser schliesst daher mit Zuversicht und glaubt damit etwas Erhebliches gewonnen zu haben, dass der Gorilla, der Chimpansè und Orang nach der Darwin'schen Theorie unsere directen Vorfahren nicht sein könnten, „denn die Menschen würden sie längst von dem ganzen Erdboden verdrängt haben, es könnten sich von ihnen höchstens noch fossile Ueberreste vorfinden". Der Verfasser spielt seinen Trumpf vollends aus in den bemerkenswerthen Worten: „Hatte der Mensch wirklich affenartige Vorgänger, so müssen sie einem andern Radius angehört haben, als demjenigen, dem die Gorilla, Chimpansè und Orang angehören. Beide hatten vielleicht einen gemeinschaftlichen Stammvater, aus dem sich zwei verschiedene Radien ausbildeten, z. B. in der Art und Weise, dass sich in der einen Richtung Gehirn, Schädel und Intelligenz zum Menschen, in der andern Skelet, Muskeln und Bewegungsthätigkeit zum Gorilla, Chimpansè oder Orang höher ausbildeten. Diese könnten also nach der Darwin'schen Theorie vielleicht unsere Vettern und Neffen, aber nicht unsere Grosseltern sein. Alle Bemühungen, unsere directe Abstammung von dem Gorilla, Chimpansè und Orang zu erweisen, selbst unter Voraussetzung einer diesen ähnlicheren, aber untergegangenen Zwischenstufe, sind also ganz verfehlt. Denn wenn sogar schon die Zwischenstufe untergegangen und von der historischen Menschenform verdrängt wurde, so müssen um so mehr deren Vorfahren längst verschwunden sein und können nicht in dem Gorilla etc. gesucht werden."

Können wir dem Beweise des Herrn Verfassers zustimmen, dass der Mensch nach Darwin's Theorie nicht von einer der drei genannten Affenarten abstammen könne, so kann die Darwin'sche Theorie in der Ausdehnung, wie sie behauptet wird, doch keineswegs als erwiesen gelten, und wenn sie sich als irrig herausstellte, aber die Voraussetzung stehen bliebe, dass der Mensch von einer Thierart abstamme, so wäre noch immer nicht erwiesen, dass er nicht aus einer von den drei genannten Affenarten verschiedenen Art entsprungen sei. Allein die Hauptfrage ist nicht die, ob die Abstammung des Menschen von irgend einer untergegangenen oder lebenden Affenart herzuleiten sei, sondern die, ob er überhaupt von irgend einer Thierart abstammen könne und müsse. Wäre dieses

erwiesen, so würde die Annahme des Ursprungs des Menschen aus untergegangenen affenartigen Thieren wohl die grössere Wahrscheinlichkeit für sich haben; aber ob der Mensch von irgend einer Thierart abstammen könne, abstamme und abstammen müsse, das ist eben die Frage, die erst zu beantworten ist. Der bejahenden Antwort auf diese Frage steht der qualitative Unterschied des Menschen von dem Thiere entgegen, den auch der Verfasser anerkennt. Der Verfasser erklärt nämlich in dem Weiteren (S. 89 ff.), dass er nicht unterlassen könne, seine Verwunderung darüber auszudrücken, dass so viele angesehene Schriftsteller über diesen Gegenstand noch immer fortfahren, absolut keinen anderen als einen quantitativen Unterschied zwischen dem geistigen Leben des Menschen und dem der intelligenteren Thiere entdecken zu können. Der Verfasser entwickelt dann den vorhandenen qualitativen Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere ganz richtig. Allein er erkennt nicht, dass die Anerkennung eines qualitativen Unterschieds zwischen dem Menschen und dem Thiere die Möglichkeit der Abstammung des Menschen von welcher Thierart immer ausschliesst. Könnte selbst diejenige Theorie Gültigkeit haben, nach welcher Gott die nächst höhere Stufe des Geschaffenen immer durch die Vermittelung der nächst niederen Stufe hervorbrächte, so würde doch keine höhere aus der niedrigeren als solcher, sondern immer aus der göttlichen Schöpferthätigkeit entspringen. Wer den qualitativen Unterschied des Menschen vom Thiere aufhebt, der muss den Unterschied von Geist und Natur überhaupt aufheben und entweder Alles für Geist und geistig (in verschiedenen Stufen der Geistigkeit), oder Alles für Natur und natürlich, für Materie und materiell erklären, ohne doch auf jenem wie auf diesem Wege zu einer widerspruchlosen Theorie gelangen zu können.

Der Verfasser neigt sich denjenigen zu, welche Schranken des Erkennens lieber gar nicht anerkennen möchten, um der Wissenschaft das Feld stets frei und offen zu erhalten. Daher will er den Begriff der Schöpfung der Pflanzen, Thiere und Menschen, so wie sie jetzt vor uns liegen, verworfen wissen. Dass er auch die Annahme der Schöpfung der gesammten unorganischen Natur verworfen wissen wolle, sagt er nicht, wiewohl man es der Consequenz nach hätte erwarten sollen, auch verneint er ausdrücklich nur die Schöpfung der Pflanzen, Thiere und Menschen, so wie sie jetzt vor uns liegen. Eigentlich hätte er, wenn der angegebene Grund unbedingte Geltung haben soll, die Schöpfung schlechthin leugnen müssen; denn ihre Annahme setzt allerdings unserem Erkennen wenn auch keineswegs eine absolute, doch eine beziehungsweise Grenze. Aber wie

verträgt sich mit der Verneinung der Schöpfung, die in der Consequenz seiner Erkenntnisslehre läge, wenn er sie auch nicht ausdrücklich schlechthin ausspricht, die Aeusserung des Verfassers (S. 88): „Auch ich finde an und für sich nichts Erniedrigendes, weder für den Menschen, noch für seinen Schöpfer, in der Idee, dass er (der Mensch) aus einer niedrigeren Entwickelungsstufe hervorging, als die, auf welcher er jetzt steht. Es wird dem Menschen dadurch nichts von seiner grösseren Vollkommenheit entzogen, und der Allmacht, der Kraft, welche solche Uebergänge und Entwickelungs-Vorgänge, wie die hierzu nöthigen, möglich machte, wird nichts von ihrem Wunderbaren und Unbegreiflichen für die menschliche Auffassung geraubt; im Gegentheil, meine Bewunderung dieser Allmacht steigt um so mehr, je mehr ich etwa im Stande bin zu erkennen, was, wie einst schon Troxler sagte, „die Natur thue, in welche Gestalt und Form sie die thierischen Gebilde bringen musste, damit ein Leib entstehe, würdig, einem unsterblichen Geiste zur Offenbarung zu dienen." Den Menschen aus einer niedrigeren Entwickelungsstufe hervorgehen zu lassen, als auf welcher er jetzt steht, hat weder etwas Erniedrigendes, noch an sich etwas Widersprechendes in sich, wenn diese niedrigere Entwickelungsstufe eine geistige, seinem Wesen entsprechende ist. Wenn man aber mit der naturalistischen oder materialistischen Theorie annimmt, dass der Mensch nur eine höhere Stufe des Naturlebens (des Thiers) sei, so ist dies nicht bloss erniedrigend für den Menschen, sondern vor Allem widersprechend. Es müsste denn kein Widerspruch sein, das vernünftige (mit Vernunftanlage begabte) Geschöpf für eine höhere Entwickelung des vernunftlosen zu halten. Wenn der Materialismus eine solche Entwickelung für möglich hält, so glaubt er seinen eigenen Principien entgegen an Wunder, und wenn der Verfasser kein Arg in jener Annahme findet, so merkt er nicht, dass er Zugeständnisse macht, die zum Materialismus führen und die seiner Behauptung eines qualitativen Unterschiedes zwischen dem Menschen und dem Thiere widersprechen, so wie sich seine zu Gunsten der Schrankenlosigkeit des Erkennens eingeführte Leugnung der Schöpfung und sein Reden vom Schöpfer und von dessen von ihm bewunderten Allmacht widersprechen. Wollte der Verfasser diesen Widerspruch nur für scheinbar erklären, und sich darauf berufen, dass er den Schöpfer nicht leugnen und die Schöpfung nicht schlechthin verneinen, sondern diese nur weiter zurückverlegen wolle, als gewöhnlich geschehe, so würde er damit nicht das Geringste gewonnen haben. Denn die Annahme eines Schöpfers und einer Schöpfung steht der Behauptung der Schrankenlosigkeit des Erkennens, z. B. des Wie

der Schöpfung entgegen und die Annahme dieser steht der Annahme des Schöpfers und der Schöpfung entgegen. Auf der einen Seite wird alles Wunderbare und Unbegreifliche principiell geleugnet, auf der anderen wird von dem Wunderbaren und Unbegreiflichen der Entwickelungsvorgänge, durch welche die Allmacht angeblich das vernunftlose Geschöpf zum vernünftigen, das sterbliche zum unsterblichen, das natürliche zum geistigen soll gesteigert haben, für die menschliche Auffassung gesprochen. Ist das nicht auch eine Art doppelter Buchhaltung? Ueberdies ist der Begriff der Schöpfung nicht, wie der Verf. will, der Begriff der Entstehung eines Dinges aus unbekanntem und unerkennbarem Grunde und Ursache, sondern, wenn wir wissen, dass ein Ding, alle Dinge, das Weltall, durch sich nicht entstehen und bestehen können, vielmehr durch Schöpfung entstanden sind, so wissen wir, dass die Schöpfung einen Schöpfer voraussetzt und dass dieser Schöpfer nur der alleinige absolute göttliche Geist sein kann. Dies ist eine Erkenntniss und ein Wissen von unermesslicher Bedeutung und den weitest reichenden Folgen. Wenn wir nun, je tiefer wir über Gott denken und nachdenken, um so gewisser erkennen, dass Gott eben wegen seiner Unendlichkeit für uns undurchdenkbar und unausdenkbar, nicht undenkbar und unerkennbar, aber unauserkennbar und unausforschlich ist, so werden wir auch begreifen, dass, weil nur Gott, der absolut unendliche Geist, absolut schöpferisch sein kann, auch nur er das Wie seiner Schöpferthätigkeit absolut zu durchschauen vermag und folglich nur endlichen Geistern das Wie der göttlichen Schöpfung, die Art und Weise wie endliches Sein gemacht wird (wie Lotze sich ausdrückt), nicht absolut erkennbar sein und werden kann. Erkennen wir aber, dass alle Dinge ihrem Wesen nach von Gott geschaffen sind, so folgt daraus doch nicht, dass wir die zeitlichen und örtlichen Gestaltungsweisen der Dinge als unmittelbar von Gott geschaffen erachten müssten. Die Untersuchung darüber steht der Forschung vollkommen offen, auch wenn sie zur Erkenntniss der Geschaffenseins gelangt ist. Wenn daher der Verf. bestimmter, als geschehen ist, seine Beanstandung der Schöpfung darauf eingeschränkt hätte, dass die Dinge (nicht bloss die Pflanzen, Thiere und Menschen, sondern auch die Mineralien, ja die Weltkörper und Weltsysteme), so wie sie jetzt vor uns liegen, nicht von Gott geschaffen seien, so würde er nichts behauptet haben, was nicht auch die Gegner Darwin's zugeben können, von denen wohl kaum Einer behaupten wird, dass die geschaffenen Dinge keinerlei Veränderungen erfahren hätten. Diejenigen, welche die Urschöpfung als ein Chaos von über

das ganze Universum verbreiteten Atomen vorstellen, müssen nothwendig gewaltige Veränderungen und Umgestaltungen statuiren, die sie auch dann nicht völlig können aufhören lassen, wenn das Chaos wenigstens in einem weiten Bereiche des Alls überwunden und etwa wie z. B. auf der Erde Mineralien, Pflanzen, Thiere und Menschen geworden sind, wenn sie auch die Veränderungen von da an allmälich sich ermässigen lassen und sie anders als Darwin zu erklären versuchen. Diejenigen, welche (mit Baader) die Urschöpfung als gleich von Gott geordnetes Weltsystem fassen und welche, weil sie die vorausgesetzte Urvollkommenheit in der gegenwärtigen Welt vermissen, auf eine stattgehabte Veränderung zum Schlimmern zurückschliessen, müssen ganz ausserordentliche Umgestaltungen annehmen, und können um so weniger für die Gegenwart und die Zukunft Umgestaltungen leugnen wollen, je mehr ihnen die kühne, freilich heute von den Meisten für phantastisch gehaltene Idee einer dereinstigen Weltvollendung vorschwebt, wenn sie auch die Veränderungen und Umgestaltungen anders als Darwin zu erklären versuchen.

Wenn sich daher Darwin bei seinen Untersuchungen von dem Grundsatze leiten liess, Pflanzen, Thiere und Menschen, so wie sie jetzt vor uns liegen, nicht ohne Weiteres als unmittelbare Schöpfungen Gottes anzunehmen, so musste ihm dies jedenfalls gestattet sein und kann ihn deshalb kein Tadel treffen. Entschiedener Tadel würde ihn vielmehr getroffen haben, wenn er keinerlei Veränderung der Pflanzen, Thiere und Menschen seit ihrem Ursprung hätte zugeben wollen. Er fragt sich nur, wie tiefgreifend er diese Veränderungen annahm und aus welchen Ursachen er sie ableitete.

Der Verf. zeigt, dass es sich bei der Lehre Darwin's, welche die übrigens nicht neue Idee der allmäligen Entwickelung der Organismen aus einfachsten Anfängen zu Grunde gelegt habe, vorzüglich um zwei Punkte handele. Erstens um die Entstehung der einfachsten Anfänge, aus welchen sich die späteren organischen Formen entwickeln sollen, und zweitens um Auffindung der Ursachen und Nachweisung ihrer Wirkungen, durch welche sich aus den einfacheren Formen die vollkommneren entwickeln.

In Bezug auf die erste Frage: wie und wodurch die ersten organischen Wesen auf dem Erdkörper entstanden sind, sagt der Verfasser, dass Darwin nicht glücklicher gewesen sei, als alle seine Vorgänger, ja jene Frage eigentlich unbeantwortet liegen gelassen habe. Dies konnte der Verf. wenigstens in sofern mit Recht sagen, als Darwin ausdrücklich einräumt, dass die Wissenschaft bis jetzt

noch kein Licht über den Ursprung des Lebens verbreite,*) wenn er dies auch nicht als triftige Einrede gegen seine Theorie gelten lassen will. Hiernach kann Darwin nicht wohl glauben, mit seiner Annahme des Ursprungs des Organischen durch göttliche Schöpfung Licht in die Wissenschaft gebracht zu haben, und muss im Grunde doch die Erklärung des Ursprungs des Lebens aus Naturursachen und folglich aus dem Unorganischen für möglich erachten, womit jedoch noch keineswegs die Statuirung der Schöpfung der Naturelemente aufgehoben wäre. Allein weder die eine, noch die andere Voraussetzung führt zur wissenschaftlichen Gewissheit, dass ursprünglich nur ein organisches Wesen erzeugt worden oder entstanden sei, viel weniger, dass alle Organismen, die je auf der Erde gelebt haben und leben, aus einem einzigen primitiven durch Veränderung und Umgestaltung entstanden seien. Ist das Organische durch göttliche Schöpfung entstanden, so kann nicht erwiesen werden, dass Gott ursprünglich nur einen einzigen Organismus erschaffen habe und derselbe Gott konnte dann auch später noch und kann heute noch schaffen. Entsprang das Organische (wie immer) aus dem Unorganischen, so konnte diese Entstehung gleichzeitig oder successiv an verschiedenen Punkten der Erde und in verschiedenen Weisen und sie kann möglicherweise noch heute stattfinden. Mag nun den so oder so entstandenen Organismen eine noch so weit gehende Umbildungsfähigkeit mit Recht zugeschrieben werden können, so wird daraus doch nicht gefolgert werden dürfen, dass alle Organismen aus einem Urorganismus entstanden seien.

Muss man aber Darwin doch einräumen, dass sich die Organismen verändern und wenigstens innerhalb gewisser Grenzen umbilden können und nachweisbar verändern und umbilden, so wird man auch seiner Theorie eine zwar beschränkte, bedingte und relative Gültigkeit zugestehen müssen. Indem der Verfasser diese jedenfalls einräumt, sucht er dennoch zu erweisen, dass Darwin auch in Beantwortung der Frage: durch welche Ursache und durch welche Einflüsse sich Abweichungen der einmal bestehenden und gegebenen organischen Formen entwickeln und entwickelt haben, sich einen entschiedenen Fehler habe zu Schulden kommen lassen. Darwin, ist seine Meinung, schreibe einerseits allen Organismen die Erblichkeit oder den Atavismus zu, die Fähigkeit, ihre Eigenschaften bis in die kleinsten Details der Form, Grösse, Farbe, des Baues, der Struktur und Textur auf ihre Nachkommen zu übertragen, andererseits aber auch die Variabilität, die Eigenschaft, ohne äussere Ursachen Varietäten hervorbringen zu

*) Darwin, Ueber die Entstehung der Arten etc. von Bronn. 2. Aufl. S. 514.

können. Diese Variabilität sei der eigentlichste und innerste Hebel der Darwin'schen Theorie. Als Möglichkeit verändert zu werden, sei sie ein passiver Zustand, der aber bei Darwin unter der Hand ein activer Zustand geworden sei. Dieser Widerspruch sei erst in der Darstellung Häckel's überwunden worden. Die eigentliche Stärke Darwin's liege in seinen Lehren von der natürlichen Züchtung und von dem Kampfe um das Dasein. Allein diese beiden wichtigen und folgenreichen Ideen, behauptet der Verfasser weiter, construiren aus der Darwin'schen Lehre keine Theorie, d. h. keine Lehre, die aus allen bisher untersuchten Fällen abgeleitet, auch für alle noch übrigen bisher noch nicht gehörig untersuchten schon eine principielle Gültigkeit und Wahrheit, oder wenigstens hohe Wahrscheinlichkeit hat."

„In diesem Sinne ist die Darwin'sche Lehre keine Theorie; sie beruht nicht auf einem als allgemein richtig abgeleiteten und von Allen als allgemein wahr anzuerkennenden Principe. Sie enthält sehr wichtige und wahre Gedanken und Thatsachen, allein diese sind nur in sofern als richtig und wahr anzuerkennen, als sie sich in der objectiven Erfahrung und Beobachtung als richtig und wirklich bewähren." Diese Betrachtung vervollständigt der Verfasser durch die bemerkenswerthe Aeusserung: „So weit es sich hat nachweisen lassen, dass die Organismen sich im Laufe von Jahrhunderten und Jahrtausenden auseinander in der Wechselwirkung mit den äusseren Agentien, auf dem Wege der natürlichen Züchtung und in dem Kampfe um das Dasein, entwickelt haben, so weit wird die Darwin'sche Lehre unsere volle Anerkennung und unseren bleibenden Dank verdienen. Allein wo diese Nachweisung nicht gelingt, oder noch nicht gelingt, da werden wir der Darwin'schen Lehre kein Gewicht zuschreiben können, weil sie auf keinem allgemein richtigen Principe erbaut ist. Wir werden nur sagen können: es ist für einzelne, für gewisse Pflanzen und Thiere erwiesen, dass sie als Entwickelungsformen anderer, ihnen früher vorausgegangener, einfacherer Pflanzen und Thiere zu betrachten sind; aber dass dieses für alle Pflanzen und Thiere gelte, das ist durch die Darwin'sche Lehre nicht im Mindesten erwiesen, oder auch nur absolut wahrscheinlich geworden. Es ist vielmehr bis jetzt bei Vielen noch viel wahrscheinlicher, dass sie in anderer, wenngleich auch noch unbekannter Art entstanden. Wir können nicht sagen, weil Darwin und seine Nachfolger für einige Arten von Pflanzen und Thieren erwiesen haben, dass sie sich auseinander entwickelt, ist dieses für Alle erwiesen; wie man zu sagen berechtigt sein würde, wenn das Princip der ersten Entstehung der Organismen und der Entstehung ihrer individuellen Abweichungen als richtig erkannt wäre."

Hieraus ergibt sich also, dass Darwin's Lehre keinen principiellen Werth hat. Wenn aber der Verfasser doch den Lehren Darwin's von der natürlichen Züchtung und von dem Kampfe um das Dasein unsterbliches Verdienst zuschreibt, so hat er doch nicht im Geringsten die Wahrheit dieser Lehren erwiesen. Schultz-Schultzenstein hat sogar gezeigt, dass sie gar nicht erwiesen werden können, weil sie den Gesetzen des Lebens widersprechen. Schultz stellt mit Recht in Abrede, dass es eine natürliche Zucht im Pflanzenreiche und Thierreich gebe, wodurch die Arten sich veränderten, *) und dem Kampf um's Dasein räumt er nicht die Macht ein, Veränderungen zu bewirken, die so tiefgreifend werden könnten, dass Pflanzen und Thiere ihren Artcharakter verlören und allmälich in andere Arten übergingen. **) Der Verfasser spricht von der Entwickelung der Organismen auseinander seit Jahrhunderten und Jahrtausenden, aber er hat nicht ein einziges Beispiel aufgezeigt, welches streng erwiese, dass irgend eine Art in eine andere oder neue übergegangen wäre. Fände sich auch ein solches Beispiel oder einige, so wäre noch immer die Frage, ob die Erklärungsursachen Darwin's ausreichen würden. Die Veränderungsfähigkeit der Pflanzen und Thiere in gewissem Maasse an sich soll nicht geleugnet werden. Sie erweist sich durch die künstliche Züchtung. Dass aber die künstliche Züchtung Umwandlungen zu neuen Arten hervorgebracht hätte, ist nicht erwiesen worden, und wenn sie es würde, so wäre noch nicht erwiesen, dass die sich selbst überlassene Natur Arten in neue Arten verändert habe und verändere.

22.

Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art. Rede in der öffentlichen Sitzung der k. Akademie der Wissenschaften am 28. März 1865 zur Feier ihres einhundert und sechsten Stiftungstages, gehalten von Dr. Carl Nägeli, kgl. Universitäts-Professor u. o. Mitglied der Akademie. München 1865. Im Verlage der k. Akademie.

Seit dem bekannten Werke Darwin's, sagt der Verfasser, hat die naturhistorische Art oder Species, ihre Entstehung und ihr Be-

*) Die Physiologie der Verjüngung des Lebens etc. v. Schultz-Schultzenstein, S. 11.

**) Naturstudium und Cultur von Schultz-Schultzenstein S. 337, 340.

griff, wieder zu lebhaften und zahlreichen Verhandlungen Anlass gegeben. Da dieselben vorzugsweise auf zoologischem Gebiete sich bewegten, so schien es mir nicht unzeitgemäss, die Frage auch von botanischer Seite aus zu beleuchten. Zunächst führt nun der Verfasser nach Erwähnung der Linné'schen Auffassung, der so viele Arten annahm, als von Anfang geschaffen worden seien, an, dass schon Lamarck in seiner *„Zoologie philosophique"* im Jahre 1809 behauptet habe, Anfangs und späterhin, wie auch jetzt noch, seien die einfachsten Organismen durch Urzeugung entstanden, alle übrigen hätten sich aus denselben durch langsame Umänderung im Laufe der Generationen gebildet. Die bestimmenden Ursachen seien ihm die fortschreitende Entwickelung der organischen Natur und die veränderten Lebensbedingungen, welche neue Bedürfnisse erwecken und die Organe umgestalten, indem die einen durch den Gebrauch sich ausbilden und vergrössern, die andern durch Nichtgebrauch verkümmern und verschwinden. Dann zeigt der Verfasser, dass E. Geoffroy St. Hilaire im ersten Dritttheil unseres Jahrhunderts von ähnlichen Annahmen ausgegangen sei und dabei besonders die tiefgreifenden Veränderungen, welche die klimatischen Verhältnisse durch die geologischen Perioden erfahren haben, betont habe. Cuvier dagegen trat gegen diese Ansicht mit aller Entschiedenheit auf und behauptete nicht bloss die Nothwendigkeit der Anerkennung der Präformation, sondern auch, dass die Erdoberfläche mehrere grosse Revolutionen erlitten habe, welche meistens ihrer Ausdehnung nach allgemeine, der Zeit nach plötzliche gewesen und durch Naturkräfte bewirkt worden seien, wie sie nicht mehr vorkämen und von denen wir uns keine Vorstellung machen könnten. In diesen Katastrophen, die mit plötzlichen Einbrüchen des festen Landes, Ueberfluthungen desselben und Erhebungen anderer Continente verknüpft gewesen, sei immer der grösste Theil der lebenden Wesen zu Grunde gegangen und an deren Stelle seien, in Folge eines Schöpfungsactes, neue bis zu ihrem Untergange unveränderliche Arten getreten. Nach Cuvier's Nachfolger Agassiz waren sogar die geologischen Perioden vollständig von einander geschieden, und jede wurde mit einer durchaus neu geschaffenen Welt von Organismen bevölkert.

Gegen dieses festgeschlossene System, welches als der allgemeine Ausdruck der Ansichten der Naturforscher im ersten Drittheil unseres Jahrhunderts gelten könne, richteten sich, bemerkt der Verfasser, bald die Angriffe der einzelnen naturwissenschaftlichen Disciplinen, der Geologie, der Paläontologie, der Morphologie und Physiologie, und schliesslich das Experiment.

Die Geologie (besonders durch Lyell) widerlegte die Annahme von plötzlichen und allgemeinen Umwälzungen.

Die Paläontologie (Forbes, Heer, Göppert) widerlegte die Annahme von gleichzeitigen Erneuerungen der auf der Erde lebenden Organismen.

Die Morphologie und Physiologie zeigten, dass zwischen den früheren und späteren, zwischen den niederen und höheren Organismen die innigsten Beziehungen bestehen. Der Verfasser erläutert den letzten Punkt mit den Worten: „In manchen Fällen gleicht das Thier einer Periode dem Jugendzustande desjenigen der folgenden Periode, so dass letzteres als die weitere Ausbildung des ersteren betrachtet werden kann. Und im Allgemeinen besteht zwischen niederen und höheren Organismen der gleichen Reihe das merkwürdige Verhalten, dass der höhere in seiner Bildungsgeschichte gewissermassen die niederen wiederholt, aber schliesslich sich noch um einen Schritt weiter entwickelt. In Uebereinstimmung hiermit befinden sich die nicht minder merkwürdigen Thatsachen, dass zuweilen die höheren Organismen verkümmerte und unbrauchbare Organe haben, die bei den niederen ausgebildet und funktionsfähig sind; dass zuweilen ein Organ hier, wo es unnütz ist, vorkommt, und dort, wo es von Nutzen wäre, mangelt. Dies Alles wird uns nur begreiflich, wenn der Zusammenhang zwischen den niederen und höheren Organismen ein genetischer ist, wenn die höheren sich aus den niederen entwickelt haben, wobei sie eine übereinstimmende Organisation und damit auch Organe erbten, welche bei den veränderten Lebensverhältnissen überflüssig sind und daher verkümmern."

Endlich glaubt der Verfasser sich noch darauf berufen zu dürfen, dass das Experiment in den Cultur- und Zuchtversuchen Resultate geliefert habe, die sich nicht mit der Theorie unveränderlicher Arten vereinigen liessen.

Das bekannte Werk von C. Darwin (*On the origin of species etc.**) hat nun nach dem Verfasser die Bedeutung, die verschiedenen gegen die Lehre von der Unveränderlichkeit der Arten gemachten Einwürfe, welche die wissenschaftliche Empirie nach und nach geltend gemacht hatte, zusammengefasst und für die Entstehung der Arten ein neues Princip, das der natürlichen Züchtung, begründet zu haben. Den Gedankengang Darwin's fasst der Verfasser kurz und bündig in folgende Sätze zusammen: „Der Züchter

---

*) Die deutsche Uebersetzung dieses Werkes von Bronn erlebte bereits die zweite Auflage. Stuttgart, Schweizerbart 1863.

erzielt eine neue Rasse, indem er während längerer Zeit die Thiere oder Pflanzen zur Zucht jedesmal sorgfältig auswählt, dadurch die Veränderung in einer bestimmten Richtung festhält und durch eine Reihe von Generationen häuft. Auf ähnliche Weise verfährt die Natur; sie trifft eine Zuchtwahl, indem von allen individuellen Abänderungen nur diejenigen zur Fortpflanzung gelangen, welche im Kampfe um das Dasein sich als die stärkeren erweisen, indess die anderen nothwendig zu Grunde gehen. So werden durch die natürliche Züchtung im Verlaufe von zahllosen Generationen die kleinen, unscheinbaren Modificationen, welche die Kinder von den Eltern unterscheiden, summirt und daraus bei dauernder Divergenz erst Rassen und Arten, dann Gattungen und Ordnungen gebildet."

Hier hält der Verfasser einen Augenblick inne, um alsbald mit der Behauptung hervorzutreten, die grosse Bedeutung des von ihm in kurzen Zügen geschilderten Kampfes, welcher seit Anfang dieses Jahrhunderts gegen das Dogma von Linné und Cuvier geführt worden, beruhe darin, dass er an die Stelle der übernatürlichen Einwirkungen eine natürliche Entwickelung, an die Stelle des Wunders den Causalnexus zu setzen bemüht sei. Obgleich Darwin in der Vorrede zu seinem Werke, in welcher er der Vorgänger seiner Lehre gedenkt, Lamarck das grosse Verdienst zuschreibt, die Aufmerksamkeit zuerst auf die Wahrscheinlichkeit gelenkt zu haben, dass alle Veränderungen in der organischen, wie in der unorganischen Welt die Folgen von Naturgesetzen und nicht von wunderbaren Zwischenfällen seien, so zeigt er sich doch, wenigstens in der ersten Ausgabe seines Werkes, weit davon entfernt, auch den ersten Ursprung des Organischen aus Naturgesetzen erklärbar zu finden. Er behauptet dort zwar, dass alle organischen Wesen, die jemals auf dieser Erde gelebt, von irgend einer Urform oder einigen Urformen abstammen, setzt aber doch hinzu, dass dieser Urform das Leben zuerst vom Schöpfer eingehaucht worden sei. In der dritten Original-Auflage des Darwin'schen Werkes ist dieser Zusatz weggefallen, was jedoch nach andern Stellen nicht so zu deuten ist, als ob Darwin nun auch den ersten Ursprung des Lebens (alles Organischen) aus Naturgesetzen erklärt wissen wolle.*)

Hätten Darwin's Anhänger die Philosophie Kant's studirt oder auch nur Kant's Kritik der Urtheilskraft kennen gelernt und durch-

*) Vergl. Ch. Darwin über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzen-Reich etc. Nach der dritten englischen Auflage übersetzt von Dr. Bronn. Zweite Auflage. S. 519 u. 528 ff.

dacht, so würden sie unmöglich den *salto mortale* vom Theismus zum Hylozoismus oder Materialismus haben machen können. Noch immer vernachlässigen nicht wenige unserer deutschen Naturforscher das Studium der Kantischen Philosophie, welches sie vor den Widersinnigkeiten des Hylozoismus und Materialismus bewahren könnte.

Es kann hier ununtersucht bleiben, ob die Philosophie bei der kritischen und bloss regulativen Teleologie Kant's stehen zu bleiben habe oder nicht. Jedenfalls ist sie von entscheidender Bedeutung gegen den Hylozoismus und Materialismus. Kant hat zu zeigen versucht, dass die Möglichkeit einer lebenden Materie sich nicht denken lasse, weil Leblosigkeit den wesentlichen Charakter der Materie ausmache, dass also das Leben aus der Materie sich nicht ableiten lasse. Der Theismus kann zwar nach ihm die Möglichkeit der Naturzwecke als einen Schlüssel zur Teleologie nicht dogmatisch begründen; aber er hat doch vor allen Erklärungsgründen derselben darin den Vorzug, dass er durch einen Verstand, den er dem Urwesen beilegt, die Zweckmässigkeit der Natur dem Idealismus am besten entreisst und eine absichtliche Causalität für die Erzeugung derselben einführt. Bleibt nun für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung der Naturproducte, als Naturzwecke, übrig, als die durch einen obersten Verstand als Weltursache, so ist dies zwar kein Grund für die bestimmende Urtheilskraft, aber doch für die reflectirende. *A priori* ist es zwar für uns unmöglich, den Begriff eines obersten Verstandes als Weltursache, seiner objectiven Realität nach, also als theoretisch dogmatische Einsicht zu rechtfertigen. Nur so viel ist sicher, dass, wenn wir doch wenigstens nach dem, was uns einzusehen durch unsere eigene Natur vergönnt ist (nach den Bedingungen und Schranken unserer Vernunft), urtheilen sollen, wir schlechterdings nichts Anderes, als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen, die Welt uns als ein Product einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen können. Kant erklärt es daher für ganz gewiss, dass wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloss mechanischen Principien der Natur nicht einmal hinreichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können, und zwar so gewiss, dass man dreist sagen könne, es sei für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, dass noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalmes nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet habe, begreiflich machen werde. Damit der Naturforscher nicht auf einen reinen Verlust arbeite, muss er nach Kant in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisirter

Wesen), immer irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen Mechanismus selbst benutzt, um andere organisirte Formen hervorzubringen, oder die seinige zu neuen Gestalten zu entwickeln.

„Es ist rühmlich," fährt Kant in höchst bemerkenswerther Weise fort, „vermittelst einer comparativen Anatomie die grosse Schöpfung organisirter Naturen durchzugehen, um zu sehen: ob sich daran nicht einem System Aehnliches, und zwar dem Erzeugungsprincip nach, vorfinde; ohne dass wir nöthig haben, beim blossen Beurtheilungsprincip (welches für die Einsicht ihrer Erzeugnisse keinen Aufschluss gibt) stehen zu bleiben und muthlos allen Anspruch auf Natureinsicht in diesem Felde aufzugeben. Die Uebereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Entwickelung dieser und Auswickelung jener Theile eine so grosse Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, lässt einen, obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüth fallen, dass hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte. Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten und endlich zur niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie; aus welcher und ihren Kräften, nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wonach sie in Krystallerzeugungen wirkt), die ganze Technik der Natur, die uns in organisirten Wesen so unbegreiflich ist, dass wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzustammen scheint. Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemuthmassten Mechanismus derselben, jene grosse Familie von Geschöpfen (denn so müsste man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhangende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschooss der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zu-

stande herausging (gleichsam als ein grosses Thier) anfänglich Geschöpfe von minder zweckmässiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebären lassen, bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. Allein er muss gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und kann sich nicht anmassen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben."

Kant hat in diesen Erörterungen unleugbar den Grundgedanken der Möglichkeit der Abstammung aller organischen Wesen von einem Urorganismus ausgesprochen. Aber dieser erste Organismus gilt ihm nicht für erklärbar aus den mechanischen Gesetzen der Materie und er hebt mit Nachdruck hervor, dass die Autokratie der Materie in Erzeugungen, welche von unserem Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ein Wort ohne Bedeutung sei.

Darüber setzt sich nun der neuere Materialismus mit Nichtkenntniss hinweg. Nägeli erklärt uns ohne Weiteres; „Wir mögen über den Ursprung der mannigfaltigen Arten eine Ansicht hegen, welche wir wollen, immerhin muss wenigstens das erste organische Wesen ohne Zeugung gebildet worden sein." Das heisst ihm aber nicht: es muss von Gott geschaffen worden sein, sondern es muss durch *generatio spontanea* entstanden sein, d. h. es muss sich auf natürlichem Wege aus unorganischen Stoffen gebildet haben. Der Materialismus wird von vorn herein als sich von selbst verstehend ohne allen Beweis für den allein möglichen und wahren Standpunkt ausgegeben. Darin lässt sich Nägeli auch nicht durch den Umstand stören, dass sich bis jetzt kein einziger Fall mit Sicherheit constatiren liess, in welchem aus unorganischen Processen Organisches entstanden wäre. Er gibt zu, die Beobachtung verlange die Annahme der Urzeugung nicht, behauptet aber, sie schliesse dieselbe nicht nothwendig aus. Die Möglichkeit der Urzeugung gilt ihm nicht für widerlegt. Mit den bisherigen Versuchen verträgt sich nach ihm vollkommen die Theorie, dass durch die Siedhitze die organischen Keime getödtet und die Proteinkörper in eine umsetzungsunfähige Modification übergeführt werden, und dass die zutretende

Luft Keime von Organismen und organische Splitter oder auch nur die einen oder andern zuführt, welche in allen Fällen ihre Bewegung auf die ruhenden Proteinkörper übertragen und darin zunächst Umsetzung, dann aber auch als Folge derselben *generatio spontanea* hervorrufen, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass von den Spuren und Keimen sich so viele entwickeln, als einen günstigen Boden finden.

Obgleich nun der Verf. zugibt, die Erfahrung kenne bloss eine Entstehung aus Keimen und eine andere Annahme bleibe daher so lange unstatthaft, als sie nicht durch ein unzweifelhaftes Factum bewiesen sei, denn dies sei der einzige richtige Weg für eine Erfahrungswissenschaft, so überschreitet er doch die selbstgezogene Grenze mit der Behauptung, es seien nothwendig einmal Organismen von selbst entstanden und müsse daher unter ähnlichen Verhältnissen auch jetzt noch die Urzeugung stattfinden. Dies schränkt er zwar wieder dahin ein, dass er den Nachweis habe liefern wollen, dass die Frage der *generatio spontanea* nicht, wie man fast allgemein annehme, bereits entschieden sei, und dass es fernerer auf anderer Basis angestellter Versuche bedürfe, um die Frage ihrer Lösung näher zu bringen. Allein er verfährt doch so, als ob das, was er für möglich annimmt, bereits als wirklich stattfindend und als nothwendig anzunehmen bewiesen wäre. Man kann zwar dem Verf. das Recht zu der Behauptung nicht bestreiten: „wenn von einer einzigen Art zugegeben wird, dass sie übernatürlich geschaffen wurde, so lässt sich die Möglichkeit eines gleichen Ursprungs für die übrigen nicht leugnen.“ Aber man darf doch erinnern, dass mit der Annahme des Geschaffenseins einer einzigen Art an sich die Möglichkeit noch nicht ausgeschlossen ist, dass alle übrigen von ihr abstammen.

Von der Annahme aus, die er ohne Beweis dennoch einführen zu dürfen glaubt, dass Lebewesen im Anfange durch Urzeugung sich gebildet haben, stützt sich der Verfasser auf die Behauptung, dass nach den Ergebnissen der Physik und Geologie die jetzt thätigen Naturkräfte die nämlichen seien, wie in der Urzeit. Daraus folgert er, dass, wenn irgend einmal organische Formen auf natürlichem Wege aus unorganischen Stoffen hervorgehen konnten, dieser Process auch jetzt noch stattfinden müsse. Die Urzeugung, fährt er fort, setze voraus, dass unter günstigen Bedingungen ausserhalb der Organismen die gleichen chemischen und morphologischen Processe stattfinden wie innerhalb derselben, dass sich eiweissartige und zuckerartige Stoffe bilden und dass aus ihnen sich eine Zelle organisire. Die neueren Entdeckungen der Chemie liessen mit Sicherheit voraussehen, dass es einst gelingen werde, alle organischen Verbindungen

im Laboratorium herzustellen. Es sei kein Grund vorhanden, warum die unorganische Natur nicht dasselbe vermöchte. Sei aber die Substanz gegeben, so müsse sie sich zur Zelle wie zum Krystall gestalten können, wenn wir anders annehmen, dass die materielle Natur überall von den nämlichen Kräften beherrscht werde, und wenn wir nicht die organische Welt von der unorganischen durch eine unübersteigliche Kluft trennen wollten.

Auf die Frage: Welche Zellen können von selbst entstehen und welche derselben sind existenzfähig, gebe es nur die eine Antwort: Bloss solche Zellen, welche nicht die vorhergehende Thätigkeit einer oder vieler anderer voraussetzen, können durch Urzeugung sich bilden; bloss diejenigen Zellen, deren Lebensthätigkeit nicht von anderen verwandten Zellen bedingt wird, sind existenzfähig. Nur für solche einzellige Gewächse, bei denen das Individuum im Momente seines Entstehens von der entwickelten Pflanze nicht qualitativ verschieden sei, lasse sich die Urzeugung denken. Wir erhalten also, schliesst der Verfasser, wenn wir von der Urzeugung ausgehen, ganz dasselbe Resultat, bei welchem Darwin von dem entgegengesetzten Ausgangspunkt anlangte. Wenn die organische Welt auf natürlichem Wege ins Dasein getreten ist, so muss sie mit einer vegetabilischen Urzelle angefangen haben, und alle die übrigen mannigfaltigen Gestalten müssen die Nachkommen derselben durch Fortpflanzung sein.

Das allgemeine Princip der Fortpflanzung ist das Gesetz der Erblichkeit, beschränkt durch die individuelle Veränderlichkeit. Dieses Gesetz, in Verbindung mit den thatsächlichen Verhältnissen, unter denen die Organismen lebten, genügt nach dem Verfasser, um uns die Bildungsgeschichte der ganzen Reiche zu erklären, sowohl den Gang im Allgemeinen als seine Abweichungen bis ins kleinste Detail.

Von hier aus sucht nun der Verfasser zu zeigen, dass über die individuelle Veränderung, die noch allzu wenig bekannt sei, verschiedene Ansichten möglich sich zeigten, und danach modificire sich die Theorie über den Aufbau der Reiche. Er unterscheidet innerhalb dieses Standpunktes zwei Auffassungsweisen oder Theorieen, die er jedoch mit einander verknüpft wissen will. Die eine Ansicht, sagt er, die schon lange ausgesprochen wurde, lässt die Veränderung in aufsteigender Richtung erfolgen, so dass der einfachere und niedere Organismus im Laufe der Zeiten nothwendig in einen complicirten und höher organisirten übergeht. Nach der Ansicht von Darwin dagegen ist die individuelle Veränderung nach allen Richtungen hin thätig; sie schlägt bestimmte Wege ein und bildet bestimmte Reihen, bloss deswegen, weil die einen Formen lebensfähiger sind als die andern und dieselben im Kampfe um das Dasein

verdrängen. Erstere können wir als die Vervollkommnungstheorie, letztere als die Nützlichkeitstheorie bezeichnen.

Daher bezeichnet der Verf. den Darwinismus als die Nützlichkeitstheorie. Mit Recht behauptet der Verf.: „Man bezeichnet irrthümlicher Weise nicht selten als Darwinismus die Theorie, dass die Arten aus einander entstanden seien und dass dies auf dem langsamen Wege der Racenbildung geschehen. Beides wurde lange vor Darwin ausgesprochen. Der grosse Fortschritt, den die Wissenschaft diesem Forscher verdankt, beruht in der Idee, dass die Racen- und Artenbildung das Product der natürlichen Züchtung sei, welche durch den Kampf um das Dasein geleitet werde. Etwas Anderes unter Darwinismus begreifen, heisst die Bedeutung Darwin's verkennen und seinen Ruhm schmälern. Freilich wurde dieses sein Princip von Manchem seiner Gegner nur halb oder auch gar nicht verstanden und daher auch oft schief und unrichtig beurtheilt."

Von hier aus wendet sich der Verf. zuerst zu der Darwin'schen oder Nützlichkeitstheorie und charakterisirt sie als gegründet auf den Kampf um das Dasein in treffender Weise. Er zeigt, dass der Kampf um's Dasein im Gewächsreiche nicht minder, nur anders als im Thierreiche, stattfindet. „Die Gewächse kämpfen um den Boden, in dem sie Wurzel schlagen, um die Nahrungsstoffe, um Wasser, Licht und Sonnenschein. Sie wetteifern mit einander, wer den äusseren schädlichen Einflüssen, der Trockenheit, der Nässe, der Kälte, der Hitze, den Stürmen besser trotze, der Fäulniss und Verwesung widerstehe, sich vor den Angriffen der Thiere schütze. Wer für diesen mannigfaltigen und unaufhörlichen Wettkampf am besten und allseitigsten gerüstet ist, der erringt die Palme des berechtigten Daseins, indess die weniger glücklichen Mitkämpfer zu Grunde gehen."

Der Verfasser sucht „die grosse wissenschaftliche Bedeutung und den grossen Erfolg" der Darwin'schen Theorie der Nützlichkeit darin, dass dieselbe eine natürliche Erklärung nach dem Causalitätsprincip für eine grosse Kategorie von Erscheinungen gebe, welche man früher nur auf teleologischem Wege habe erklären können. Mit Recht findet der Verfasser in Darwin's Nützlichkeitstheorie keine Teleologie, wie Andere beide Begriffe unrichtig vereinerleit haben. „Das teleologische Princip verlangt, dass etwas in der Absicht geschehe, einen bestimmten Zweck zu erreichen, mit andern Worten, dass dieser Zweck sein Dasein bedingt habe. Das Nützlichkeitsprincip dagegen (nämlich das Darwin's) ist nichts anderes als ein consequent durchgeführtes Causalverhältniss." Nach Darwin, bemerkt der Verfasser weiter, liegt zwar die individuelle Veränderlich-

keit in der Natur des Organismus, aber sie erfolgt nach allen Seiten und die bestimmte Richtung, welche sie durch eine Reihe von Genérationen einschlägt, hängt bloss von äusseren Ursachen ab. Seine Theorie schliesst ein Gesetz nothwendiger Vervollkommnung ausdrücklich aus. Von diesem Princip behauptet nun der Verfasser, dass es zwar seine nicht geringe Bedeutung habe, aber zur Erklärung der Thatsachen nicht hinreiche. Neben der Nützlichkeitstheorie müsse auch die der Vervollkommnung anerkannt werden. Dies fordere die Annahme, dass die individuellen Veränderungen nicht unbestimmt, nicht nach allen Seiten gleichmässig, sondern vorzugsweise und mit bestimmter Orientirung nach Oben, nach einer zusammengesetzteren Organisation zielen. Sie führe zu dem Schlusse, dass die Entwickelung der organischen Reiche nicht planlos herumtappe und ihr Correctiv nicht lediglich in der Existenzfähigheit finde, sondern dass sie nach bestimmtem Plane erfolge. Es sei jedoch hierfür keine übernatürliche Einwirkung nöthig, welche den Abänderungsprocess leite. Des Verfassers Auffassung tritt aber erst in volles Licht durch folgende Betrachtung: „Das Nützlichkeitsprincip hat auf die Ausbildung der physiologischen, das Vervollkommnungsprincip vorzugsweise auf die Umgestaltung der morphologischen Eigenthümlichkeiten Einfluss. Das erstere wird in den meisten Fällen durch Häufung kleiner unscheinbarer Abänderungen zur Racen- und Artenbildung führen. Das zweite wirkt seiner Natur nach mehr durch sprungweise Uebergänge, weil zwischen manchen morphologischen Typen, wenigstens im Pflanzenreiche, die Zwischenstufen undenkbar und unmöglich sind. Die Umbildung einer Art, welche bloss unter dem Einflusse des Kampfes um das Dasein, also bloss nach dem Nützlichkeitsprincip erfolgt, muss stille stehen, sobald die vollkommene Anpassung an die umgebenden Verhältnisse gebunden ist. Die Umbildung, welche durch das Bestreben nach Vervollkommnung verursacht ist, kann auch bei gleichbleibenden äusseren Verhältnissen fortdauern und einen morphologischen Fortschritt herbeiführen, welcher eine neue entsprechende Anpassung der Function nothwendig macht. Beide Umbildungen aber werden gemäss dem Gesetze der Erblichkeit, welches alte, durch viele Generationen vererbte Merkmale mit zäher Gewalt festhält, junge dagegen leicht preisgibt, bald äusserst langsam, bald ziemlich rasch erfolgen. Das Vervollkommnungsprincip gestattet keinen Stillstand; die organische Welt muss sich in ihrer Entwickelung vorwärts bewegen. Wenn auch eine Art durch eine ganze geologische Periode und länger gleich zu bleiben scheint, so gehen doch innere Veränderungen vor sich, welche endlich mit Nothwendigkeit die morphologische Weiterbildung herbei-

führen. Es müssten daher der jetzigen Flora und Fauna die niedern Organismen mangeln, wenn die Reiche nur von einer im Anfange entstandenen Urzelle abstammten. Hat aber, wie ich es wahrscheinlich zu machen suchte, durch alle Zeiten hindurch Urzeugung stattgefunden, so müssten auch jederzeit alle Organisationsformen von den niedersten bis zu den höchsten vertreten sein. Denn die Entwickelung der Reiche hat fortwährend von Neuem begonnen und aufsteigende Reihen durchlaufen, die den früheren analog waren, aber wegen der veränderten Verhältnisse in modificirter Form auftraten. Von den jetzt lebenden Pflanzen stammen nach dieser Annahme die Phanerogamen wenigstens theilweise von den zuerst entstandenen einzelligen Gewächsen, die Gefässkryptogamen von viel später entstandenen ab; die Moose, die Flechten, die Wasserfäden haben der Reihe nach einen immer späteren Ursprung. Das Pflanzenreich in seiner gegenwärtigen Gestalt zeigt uns zwar aufsteigende Reihen; aber es sind nicht die wirklichen Generationsreihen, sondern nur die ungleich hohen Enden verwandter Reihen."

Um die Vergleichung zwischen den Ergebnissen der Transmutationslehre und der Lehre von der Unveränderlichkeit der Arten zu erleichtern, entwirft der Verfasser ein Bild, wie die Pflanzenwelt nach der einen und andern Theorie beschaffen sein müsste.

„Wenn die Arten auch unveränderlich und somit auch absolut verschieden sind, so müssen sie durch constante Merkmale charakterisirt und durch unausfüllbare Lücken getrennt sein; Uebergangsformen zwischen ihnen kann es nicht geben, es wären denn Bastarde. Die Species stellen allein die wahrhaft realen Begriffe dar. Alle Modificationen innerhalb derselben sind unfassbar, weil in's Unendliche variabel und theilbar; Varietäten und Racen gehen durch Zwischenformen in einander über. Die Oberbegriffe, wie Gattung, Ordnung, Klasse sind reine Abstractionen unseres Verstandes, daher willkürlich und ohne Anspruch auf unbedingte Wahrheit."

Dies ist das eine Bild. Wie gestaltet sich nun das andere, dem die Veränderlichkeit zu Grunde liegt? „Wenn eine Pflanzenform zu variiren anfängt, so machen sich zuerst einzelne Varietäten bemerkbar, die durch Mittelformen untereinander zusammenhängen. So wie sich die Varietäten bestimmter und weiter ausbilden und zu Racen werden, treten die Zwischenformen immer mehr zurück. Sie mangeln, wenn die Racen zu Arten geworden, gänzlich, und können bloss noch durch Bastardirung hervorgebracht werden. Bei constanter Divergenz der Bewegung gehen die Arten in Gattungen, diese in Ordnungen und Klassen über. Zwischen den genannten Kategorieen gibt es keine absoluten Unterschiede; es handelt sich

bei ihnen nur um ein Mehr oder Weniger. Die Formen, welche gleichzeitig leben und die jetzige Pflanzenwelt ausmachen, sind je nach dem Stadium der divergirenden Bewegung, in dem sie sich befinden, Varietäten, Racen, Arten, Gattungen, Ordnungen oder Mittelglieder dieser Kategorieen. Der Schwerpunkt der naturgeschichtlichen Betrachtung liegt nicht mehr in der Species, sondern darin, dass jede systematische Kategorie als eine natürliche Einheit gefasst wird, welche den Durchgangspunkt einer grossen entwickelungsgeschichtlichen Bewegung darstellt. Die Gattung und die höheren Begriffe sind keine Abstractionen, sondern concrete Dinge, Complexe von zusammengehörigen Formen, die einen gemeinsamen Ursprung haben."

Von diesen beiden Bildern, behauptet nun der Verfasser, gleiche das zweite der Wirklichkeit oder vielmehr die Wirklichkeit dem zweiten Bilde zum Verwechseln sowohl im Ganzen als in jedem einzelnen Zuge.

Zuletzt wendet sich der Verfasser noch der Frage zu, welches das Ende der Arten sei? Die Antwort des Verfassers ist, dass keine von ewiger Dauer sei. Von allen jetzt lebenden Pflanzenarten reiche keine über die Tertiärzeit hinauf; von der reichen Vegetation der Kohlenperiode seien sämmtliche Formen ausgestorben. Der Untergang einer Art werde immer dadurch herbeigeführt, dass ihre Träger im Kampfe um das Dasein unterliegen. „Bald sind es die veränderten klimatischen Unterlagen, bald die neue thierische und vegetabilische Umgebung, wodurch die Fortexistenz unmöglich wird. Häufig sind es aus ihrem eigenen Schoosse entsprungene Tochterarten, welche auf die gleichen Existenzbedingungen angewiesen, aber existenzfähiger, den Zweikampf um Raum und Nahrung mit der Mutterart kämpfen und darin obsiegen .... Wir wissen von Arten, die noch in historischer Zeit gelebt haben, und von denen jede Spur ausgelöscht ist; unter den Pflanzen sind es einige Cycadeen, unter den Thieren besonders die riesenhaften Vögel auf den Inseln der südlichen Halbkugel. Andere Arten sind im Aussterben begriffen; die Cedern des Libanon, die Mammuthbäume Californiens, die Encephalartosbäume, von denen man in Afrika nur noch einzelne uralte Stämme antrifft, werden nach nicht gar langer Zeit bloss noch in unseren Gärten und Gewächshäusern existiren; aus unserer Fauna werden der Steinbock, der Auerochs, der Lämmergeier, aus der Fauna Neuhollands mehrere der dortigen merkwürdigen und abnormalen Thiere verschwinden."

Diese vereinzelten Beispiele gelten dem Verfasser aber nur für die Vorläufer einer in der Zukunft bevorstehenden massenhaften

Vernichtung von Pflanzen- und Thierarten, wie sie in grauer Vergangenheit mehr als einmal eingetreten sei. Damals, bemerkt er, waren es klimatische Veränderungen und das Auftauchen von neuen Organisationsformen, namentlich von neuen Thieren, welche die Physiognomie der Pflanzendecke und der sie bewohnenden Thierwelt umgestalteten. Jetzt ist es das letzte und höchste Glied der organischen Welt, der Mensch, welcher die Revolution vollzieht; und diese Umwälzung wird eine viel durchgreifendere und vollständigere sein, weil sie mit Intelligenz und Absicht vollbracht wird. An die Stelle der wildwachsenden Pflanzen treten Culturgewächse, an die Stelle der wilden die Hausthiere. Es können noch Jahrhunderte und Jahrtausende hingehen; aber es werden nothwendig mit der Zunahme des Menschengeschlechts die grösseren Thiere, vor Allen die Raubthiere, untergehen; das gleiche Schicksal werden die grösseren Gewächse theilen, sofern es nicht Vortheil gewährt, sie zu cultiviren. Selbst der deutsche Eichwald, nach der Abnahme seit Jahrhunderten zu schliessen, scheint bestimmt, einst nur noch in der Sage und im Liede fort zu leben."

Nach einigen auf diese Behauptungen bezüglichen Nachweisversuchen schliesst der Verfasser seine Rede mit folgenden Worten:

„So sterben die Arten zu Hunderten, wenn auch zunächst bloss in localer Beschränkung. Mit ihnen schwindet die Poesie und Schönheit der naturwüchsigen Landschaft. An ihre Stelle tritt die Cultur, die Grundlage für Gesittung und geistige Bildung. Diese Veränderung der Natur in der Richtung des Nützlichen und Zweckmässigen erinnert an einen ähnlichen Umschwung im socialen Leben des Menschengeschlechts. Beides vollzieht sich durch ein Naturgesetz.

Und wie der Untergang der Art ganz augenscheinlich den natürlichen Gesetzen gehorcht, so war es der Vorwurf meines Vortrages, Ihnen zu zeigen, dass auch der Ursprung und das Bestehen der Arten, dass der Anfang und die Existenz der organischen Welt durch die einfachen und allgemeinen Naturkräfte bedingt werden, dass das ganze materielle Sein nur Eines ist und auch in seinen complicirtesten Gebieten sich dem Princip der Causalität unterwirft. Wir tauschen die alte Poesie des Wunders an die neue Poesie der Gesetzmässigkeit, die Personification übernatürlicher Begriffe an die Verehrung ewiger göttlicher Kräfte, die in einer ungetrübten Naturordnung walten, das Wohlgefallen unseres Gefühls an die Befriedigung höheren geistigen Bedürfnisses. Ist dies ein wahrhafter Gewinn? Wir werden antworten, dass das Wahre immer auch das Gute und Schöne ist."

Frohschammer hat (in einem vortrefflichen Artikel über Darwin's Theorie von der Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreiche im ersten Jahrgange seiner ph. Zeitschrift: Athenäum, 1862) entscheidend nachgewiesen, dass die Beweisversuche Darwin's für die Behauptung, dass alle Pflanzen- und Thierarten von einer oder einigen ursprünglichen Organismen abstammen, das nicht leisten, was sie zu leisten unternommen haben. Frohschammer untersucht nicht eigentlich die Möglichkeit dieser Abstammungstheorie. Er spricht sich nicht ausdrücklich gegen sie aus, wiewohl auch nicht ausdrücklich dafür, wie Kant, nach unsern obigen Nachweisungen, ausdrücklich gethan hat.

Frohschammer zeigt bloss, dass Darwin in seinen Beweisversuchen über unbestimmte Möglichkeiten nicht hinausgekommen ist. Dies zeigt er aber auf evidente und schlagende Weise und damit natürlich zugleich, dass die Annahme der Unveränderlichkeit der Arten von ihm nicht widerlegt worden ist. Frohschammer erkennt, dass Darwins Hypothese im Widerspruch mit seinem anfänglichen Zugeständniss des Geschaffenseins der ersten Organismen, welches er später fallen liess, auf den Ausschluss aller Teleologie und damit jeder idealen Erklärung der Entwickelung hinausläuft, dass aber eben darum seine Causalitätstheorie in Wahrheit eine reine Zufallstheorie ist oder wird. Ebenso zeigt Frohschammer klar (Abth. I, 517—518), dass es in der Consequenz der Darwin'schen Theorie liegt, den Menschen als einen Sprössling der Thierwelt anzusehen, durch natürliche Züchtung sei er aus dem Affen, sei er aus einem anderen Thiere hervorgegangen. Der Darwinismus selbst, vom Deismus zum Materialismus hinneigend, wurde sofort von den Materialisten verwendet. Die allgemeinen Gründe aber gegen den Materialismus gelten auch gegen den Darwinismus.

Der Münchener Professor der Botanik und Akademiker Nägeli ist zunächst mit dem Darwinismus einverstanden, nur nicht mit der besonderen Gestaltung desselben. Er rühmt zwar sehr das grosse Verdienst, welches sich Darwin durch Nachweisung der Bedeutung des Kampfes um das Dasein bezüglich der organischen Wesen erworben habe, lässt sie aber doch in seinem System eine untergeordnete Rolle spielen. In der Frage von der Abstammung der Arten geht er sehr bedeutend von Darwin ab, indem er die von diesem Forscher adoptirte Lehre von der Abstammung aller Arten von einer oder einigen Urorganismen nicht theilt, sondern ohne allen Erweis die *generatio aequivoca (originaria)* am Anfang der organischen Welt, so wie permanent oder doch wenn auch mit Unterbrechungen bis heute fortdauernd und auch für die Zukunft

stattfindend erklärt und nur von jeder nicht etwa sofort dem Untergang verfallenden originären Erzeugung Reihen umgeänderter Arten entspringen lässt, wobei denn der Kampf um's Dasein seine Rolle spielt. Allein Nägeli sieht sehr wohl ein, dass das Gesetz des Kampfes um das Dasein allein — die Nützlichkeitstheorie Darwin's — keinesfalls die auch von ihm angenommene Umänderung der Arten erklären kann. Wenn dieses Gesetz allein waltete, so würde die Entwickelung der organischen Reiche planlos herumtappen und über die Existenz der Arten entschiede lediglich ihre Existenzfähigkeit. Nägeli sieht sich aus diesem Grunde und aus noch andern von ihm berührten Gründen genöthigt, die Vervollkommnungstheorie zu Hülfe zu rufen, um sie mit der Nützlichkeitstheorie zu vereinigen. Jene erfordert die Annahme, dass die individuellen Veränderungen nicht unbestimmt, nicht nach allen Seiten gleichmässig, sondern vorzugsweise und mit bestimmter Orientirung nach Oben, nach einer zusammengesetzteren Organisation zielen. Was heisst dies aber anders, als das Causalitätsprincip reicht nicht aus und es muss das teleologische Prinzip zu Hülfe gerufen werden. Dennoch soll nach Nägeli keine übernatürliche Einwirkung nöthig sein, welche den Abänderungsprocess leite. Nägeli will also die Früchte der Teleologie pflücken, ohne den Baum der Teleologie gepflanzt zu haben. Er führt die Teleologie ein und leugnet das Princip aller Teleologie, er behauptet und verneint die Teleologie mit einem Athemzuge. Davon zeigt er ohnehin nicht einmal eine Ahnung, dass, wenn man ein Vervollkommnungstreben in dem Organischen anerkennt, man nicht umhin kann, es darüber hinaus auch im Unorganischen anzuerkennen, wenn dasselbe nach Nägeli aus sich Organisches soll hervorbringen können. Wenn er gegen Kölliker's Hypothese einer heterogenen Zeugung bemerkt, sie sei nichts weiter als eine blosse Möglichkeit, so hat er für seine Annahme der *generatio aequivoca (originaria)* nicht einmal die Möglichkeit erwiesen und verfährt unwissenschaftlich, indem er davon, wovon er nicht einmal die Möglichkeit zeigen kann, die Nothwendigkeit behauptet. Im besten Falle hat also Nägeli nichts weiter als Hypothesen zu Markte getragen.

Er nimmt an, dass unter günstigen Bedingungen ausserhalb der Organismen die gleichen chemischen und morphologischen Processe stattfänden, wie innerhalb derselben; worin aber diese günstigen Bedingungen bestehen könnten, weiss er uns nicht zu sagen. Die günstigen Bedingungen sind leere Worte, ein Asyl der Unwissenheit. Schon Frohschammer hat richtig bemerkt, dass die materiellen Bedingungen zu den Kunstwerken des Menschen (des Malers, des Uhrmachers etc.) allerdings alle in der Natur vorhanden

seien, und dass man dennoch nicht werde sagen können, die Natur vermöge von selbst durch natürliche Wirksamkeit ein Gemälde oder auch nur eine Uhr hervorzubringen. In gleicher Weise kann man zugeben, dass die materiellen Bedingungen zu dem Organismus alle in der Natur vorhanden seien, dass sie aber dennoch unfähig sei, von selbst Organismen, wären es auch die einfachsten, hervorzubringen. Wäre es aber auch möglich, dass durch zufälliges Zusammentreffen chemischer Processe einmal eine Zelle entstände, so wäre es doch ganz unmöglich, die reichgegliederte Welt der Organismen daraus zu erklären, so wie die wundervolle Ordnung des Weltalls überhaupt nicht aus zufälliger Gruppirung vorausgesetzter Atome erklärt werden kann. Wenn die Chemie wirklich dereinst alle organischen Verbindungen im Laboratorium sollte herstellen können, so würde sie damit noch immer auch nicht einmal eine lebende Zelle hervorgebracht haben und vollends Wagner's Homunculus wird immer eine Chimäre bleiben. Die Schöpfermacht ist ein Regal Gottes, welches er seinen Chemikern niemals abtreten wird. Dass die materielle Natur überall von den nämlichen Kräften beherrscht wird, beweist nicht, dass sie durch die blosse Wirkung ihrer chemischen Processe Organismen hervorzubringen vermag, und die organische Welt wird noch nicht von der unorganischen durch eine unübersteigliche Kluft in jedem Sinne getrennt, wenn der Ursprung des Organischen nicht in unorganischen Processen gesucht wird. Der Wechselbezug des Unorganischen und des Organischen wird schon damit ausgesprochen, dass der Pflanze das Vermögen oder die Fähigkeit zugeschrieben wird, unorganische Stoffe in organische zu verwandeln, wodurch sie auch den Wechselbezug des Unorganischen mit der Thierwelt vermittelt.

Wenn man Nägeli hypothetisch die originäre Zeugung einräumen wollte, so würde man es viel wahrscheinlicher finden müssen, dass die Natur mit einer Vielheit vegetabilischer Zellen begonnen habe, als mit einer einzigen. Denn es wäre dann doch zu erwarten gewesen, dass sich die Bedingungen der vegetabilischen Zellenbildung nicht nur auf einem einzigen Punkte der Erdoberfläche eingestellt haben würden, und es würde auch jedes einzelne erste Organische sicherlich nicht mit einer einzelnen Zelle begonnen haben, sondern als Organismus wäre es sogleich eine Mehrheit von Zellen gewesen, so gering man auch die Zahl derselben setzen möchte. Eben deshalb gelangt man auch auf dem Wege der Annahme der Urzeugung nicht ganz zu demselben Resultate, bei welchem Darwin „von dem entgegengesetzten Standpunkte“ anlangte. Denn nach Darwin's Voraussetzung, man mag sie im Sinne seiner Erklärung in der

ersten Ausgabe seines Werkes verstehen, oder wie in der dritten die erste Entstehung des relativ-einfachsten Organischen durch Schöpfung dahingestellt sein lassen, gelangt man zu der Annahme der Abkunft aller Arten von einer Urart oder doch nur einiger Urarten; nach der Voraussetzung Nägeli's aber gelangt man zu der Annahme einer unbestimmten und unbestimmbaren Vielheit von Anfängen des Organischen, deren jeder Ausgangspunkt verschiedenartiger Entwickelungen und Umgestaltungen des Organischen unter Wirksamkeit des Gesetzes der Vervollkommnung und des Gesetzes der Nützlichkeit werden konnte, so zwar, dass jederzeit oder doch zu gewissen begünstigten Zeitpunkten — durch Urzeugung — immer wieder neue Anfänge des Organischen in's Dasein treten und neue Reihen der aufsteigenden Verwandelung der Arten beginnen konnten. Nach Nägeli liegt die Einheit der organischen Welt auf der Erde nicht in der Abstammung aller Arten von einer Urart, sondern in der gleichen Abstammung aller Organismen aus der unorganischen Materie, welche für die einfachen eine unmittelbare, für die zusammengesetzten eine mittelbare ist, und wobei sich gar nicht sagen lässt, wie viele gleichzeitige und aufeinanderfolgende Anfänge von Reihen des Organischen stattgefunden haben.

Nägeli meint, dass man eine unausfüllbare Kluft zwischen dem Unorganischen und dem Organischen statuire, wenn man jenem nicht die Fähigkeit zuschreibe, dieses hervorzubringen. Dem Organischen legt er dann ein Vervollkommnungsstreben bei, dessen Ursprung er uns aber nicht erklären kann, da es von dem Unorganischen nicht in dasselbe gekommen sein kann, wenn es selber kein Vervollkommnungsstreben in sich trägt. Trägt es aber ein solches in sich und kann es darum dasselbe auf sein Erzeugniss, das Organische, übertragen, wovon bei Nägeli nichts verlautet, so kann das Vervollkommnungsstreben der Materie doch nimmermehr aus der Materie selber erklärt werden. Also auch angenommen, es sähe Jemand das Organische aus dem Unorganischen hervorgehen, so könnte er doch das Unorganische nicht als den letzten Grund und die oberste Ursache des Organischen gelten lassen, sondern müsste in dem Unorganischen eine ideelle, geistige, teleologische Macht wirksam erkennen, welche sich zugleich durch ihre Beherrschungskraft als das schöpferische Princip der Materie, die in keiner Weise aus sich selbst erklärt werden kann, augenscheinlich verriethe.

Wenn Nägeli zur Erklärung der unleugbar planmässigen Entwickelung der organischen Reiche das Vervollkommnungsprincip einführen will, so sollte er vor Allem erkennen, dass er hiemit ein teleologisches Princip einführt und dass ein teleologisches Princip

an sich selbst ein ideelles und geistiges, somit übernatürliches Princip ist. Ein teleologisches Princip einführen und doch ein übernatürliches Princip unnöthig finden wollen, heisst den Pelz waschen wollen, ohne ihn nass zu machen und gleicht jenem Messer ohne Klinge, welchem der Stiel fehlt.

Nach Nägeli gestattet das Vervollkommnungsstreben des Organischen keinen Stillstand. Er nimmt also ein Vervollkommnungsstreben ins Unendliche an. Dem widerspricht Philosophie und Erfahrung. Die Philosophie, indem sie zeigt, dass kein Vervollkommnungsstreben ins Unendliche, sondern jedes auf ein ihm bestimmtes Ziel geht. Die Erfahrung, indem die Thatsache der identischen Beschaffenheit der wohl 5000 Jahre alten Thiere, deren Mumien man in den Pyramiden Aegyptens gefunden, mit den noch jetzt in demselben Lande lebenden Repräsentanten derselben Species feststeht, so wie der Umstand für die Unveränderlichkeit der Arten spricht, dass zur Entstehung der Korallenriffe von Florida mindestens 30,000 Jahre, wo nicht mehr, erforderlich gewesen sind, so dass also die sie erbauenden Korallenpolypen mindestens eben so lange ohne irgend eine wesentliche Veränderung ihrer Organe oder Functionen existirt haben müssen.

Die Gültigkeit der Behauptung Nägeli's, dass der jetzigen Flora und Fauna die niederen Organismen mangeln müssten, wenn die Organismenreihe nur von einer im Anfange entstandenen Urzelle abstammten, kann nicht bestritten werden. Aber sie beweist nicht, dass die *generatio aequivoca* am Anfang und zu allen Zeiten stattgefunden habe. Denn das Vorhandensein der niedern Organismen in der jetzigen Flora und Fauna kann sich sehr wohl daraus erklären, dass alle Arten bis auf relativ unwesentliche Modificationsmöglichkeiten unveränderlich geschaffen worden sind.

Die beiden Bilder, welche Nägeli von der Lehre der Unveränderlichkeit der Arten und von der Transmutationslehre sich einander gegenüberstellt, beweisen nichts. Sie sind nach Voraussetzungen gezeichnet, die erst zu erweisen wären.

Es lässt sich nicht bestreiten, dass nach und nach einzelne Pflanzen- und Thierarten untergehen werden und dass in einer fernen Zukunft durch Einwirkung des Menschen der Untergang von Arten eine grössere Ausdehnung gewinnen wird. Das Maass der Ausdehnung des durch den Menschen herbeigeführten Untergangs der Arten wird von der Richtung abhängen, welche die Culturverhältnisse der Menschheit vorwiegend bestimmen werden. Je mehr die idealen, geistigen, religiösen Interessen vorwiegen würden, um so geringere Ausdehnung würde die Vernichtung der Arten erlangen,

je allgemeiner der Materialismus würde, um so grössere Ausdehnung würde die Artenvertilgung erlangen.

Aus dem oben mitgetheilten Schluss der Rede des Verfassers, der den Standpunkt des Materialismus mit einer Art von sonderbarem Stolz und verwundersamer Selbstbefriedigung ausspricht, ersieht man deutlich, was es mit der Aeusserung in einer Anmerkung (S. 34) auf sich hat, worin gesagt wird, der Anfang und die Erhaltung alles Seienden gehöre nicht mehr dem Gebiete der Forschung, sondern dem des Glaubens an. Wenn die Naturwissenschaft, wie Nägeli meint, jedes übersinnlichen Princips nicht bloss entbehren kann, sondern sogar dasselbe ausschliessen muss, wenn das ganze materielle Sein nur Eines ist (wobei Nägeli doch nur eine Collectiveinheit — die Wesenseinheit aller Atome — im Auge haben kann) und sich durchgängig dem Princip der (blind — also zufällig wirkenden) Causalität unterwirft, wenn alle Begriffe eines Uebernatürlichen nur poetische Personificationen ewiger blindwirkender Kräfte des Materiellen sind, so kann für den Glauben nur die Rolle eines widersinnigen Wahns übrig bleiben. Dies gestehen auch die consequenteren Materialisten, wie z. B. C. Vogt u. A. offen und ehrlich ein, während Andere, unter ihnen Nägeli, wohl aus einem Rest von Scheu vor dem Idealen einerseits und vor den Consequenzen des Materialismus andererseits, sich darin gefallen, den Schein einer Berechtigung des Glaubens stehen zu lassen. Diese Zurückhaltung contrastirt seltsam mit der Offenheit, womit uns erklärt wird, der Materialismus vertausche die Poesie des Wunders mit der Poesie der Gesetzmässigkeit, woraus wir beiläufig ersehen können, dass Nägeli weder das Wesen des Wunders, noch das Wesen der Gesetzmässigkeit erkannt hat, deren keines durch Poesie erklärt werden kann. Noch seltsamer wo möglich nimmt sich die Behauptung Nägeli's aus, „wir, d. h. die Materialisten", tauschten das Wohlgefallen unseres Gefühls an die Befriedigung höheren geistigen Bedürfnisses. Er räumt also doch ein, dass sein Gefühl und eben so unzweifelhaft das Gefühl jedes wohlerzogenen Menschen Wohlgefallen am Uebersinnlichen, an den Ideen von Gott, Freiheit des Geistes, der Unsterblichkeit etc. habe. Er meint jedoch, dass diese Gefühle im Widerspruch mit dem Verstande ständen und darum diesem weichen müssten. Es fällt ihm gar nicht ein, zu untersuchen, ob dieser (augenscheinlich nur dem Sinnlichen zugewendete) Verstand wirklich der wahre, lautere, unbestochene Verstand sei oder vielleicht nur ein täuschender, bestochener, hohler Schein-Verstand. Er erwägt nicht, dass die Ideen des Uebersinnlichen nicht allein oder auch nur vorwiegend auf dem Gefühl beruhen können, eine Behauptung, die ihm kaum ein ächter

Philosoph alter oder neuerer Zeit zugibt und die er mit Nichts erwiesen hat. Die Behauptung aber, dass ein geistiges Bedürfniss damit befriedigt werde, dass der Geist sich alle Erscheinungen des Weltalls aus blindwirkender Gesetzmässigkeit ewiger Kräfte der Materie und sich selbst als Product der Materie, seine geistigen Thätigkeiten als Erfolge materieller Functionen seines Gehirns erkläre, setzt schon die Wahrheit des Materialismus voraus, die erst zu erweisen wäre, aber niemals erwiesen werden kann. Eine seltsame Befriedigung geistiger Bedürfnisse, die den Geist als eine Art flüchtiger Phosphorescenz blindwirkender Materien erscheinen lässt!

23.

Populärwissenschaftliche Vorträge von H. Helmholtz. Erstes Heft. Mit 26 in den Text eingedruckten Holzstichen. Braunschweig, Vieweg und Sohn, 1865.

Der berühmte Verfasser macht mit vorliegenden Heften den Anfang einer Reihe von populären Vorlesungen: 1) Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesammtheit der Wissenschaft; 2) Ueber Göthe's naturwissenschaftliche Arbeiten; 3) Ueber die philosophischen Ursachen der musikalischen Harmonie; 4) Eis und Gletscher. Man kann diesen Vorlesungen fast nur unbedingtes Lob zollen. Sie zeichnen sich ebenso sehr durch Gründlichkeit und Reichhaltigkeit als durch Klarheit und ansprechende Form aus.

In dem ersten Vortrag schildert der Verfasser mit beredten Worten, wie die Wissenschaften in der neueren Zeit in immer mehrere Zweige auseinandergegangen sind und in jeder einzelnen Wissenschaft selbst eine staunenswerthe Thätigkeit sich entfaltet hat. Natürlicherweise musste sich die Folge daraus entwickeln, dass jeder einzelne Forscher ein immer kleiner werdendes Gebiet zu seiner eigenen Arbeitsstätte zu wählen gezwungen ist und nur unvollständige Kenntnisse von den Nachbargebieten sich bewahren kann. Um so nöthiger erscheint mit Recht unserm Verfasser die Fortdauer unserer Universitäten in ihrer Zusammenhaltung der vier Facultäten als Gegengewicht gegen jene Tendenz der Isolirung der verschiedenen Wissenschaftskreise und Disciplinen. Ohne jene Zusammenhaltung der Facultäten würde das gesunde Gleichgewicht der geistigen

Kräfte nicht erhalten werden können. Ohne sie würden die Gefahren einseitiger Ausbildung ins Maasslose gesteigert und würde der schlimmste Feind aller wissenschaftlichen Thätigkeit, die Selbstüberschätzung, genährt werden. Ohne sie fiele auch der edle Wetteifer der Kräfte hinweg, die Nothwendigkeit, „mit Anstrengung aller Kräfte sich die Anerkennung solcher Männer erarbeiten zu müssen, denen man selbst Anerkennung zu widmen gezwungen ist“. Die weiteren Ausführungen, die der Verfasser an diese Grundgedanken anknüpft, sind reich an Belehrung und verdienen die vollste Beachtung. Besonders erfreulich ist es, aus dem Munde eines der ausgezeichnetsten Naturforscher unserer Tage die Nothwendigkeit und den Werth der Philosophie für das Gedeihen sämmtlicher Wissenschaften ausgesprochen zu sehen.

In dem zweiten Vortrag werden uns auf völlig unparteiische Weise mit genauer Sachkenntniss die Verdienste Göthe's um die Naturwissenschaften geschildert. Zwei Ideen sind es hauptsächlich, deren Einführung in die Naturwissenschaft Göthe zu danken ist: die Idee, dass die Verschiedenheiten in dem anatomischen Baue der verschiedenen Thiere aufzufassen seien als Abänderungen eines gemeinsamen Bauplanes oder Typus, bedingt durch die verschiedene Lebensweise, Wohnorte, Nahrungsmittel.

„Es ist das,“ sagt der Verfasser, „im gegenwärtigen Zustande der vergleichenden Anatomie in der That die leitende Idee dieser Wissenschaft geworden. Sie ist später nirgends besser und klarer ausgesprochen, als es Göthe gethan hatte, doch hat die Folgezeit wenige wesentliche Veränderungen daran vorgenommen, deren wichtigste die ist, dass man den gemeinsamen Typus jetzt nicht für das ganze Thierreich zu Grunde legt, sondern für jede der von Cuvier aufgestellten Hauptabtheilungen desselben. Der Fleiss von Göthe's Nachfolgern hat ein unendlich reicheres, wohlgesichteteres Material zusammengehäuft und, was er nur in allgemeinen Andeutungen geben konnte, in das Speciellste verfolgt und durchgeführt.“

„Die zweite leitende Idee, welche Göthe der Wissenschaft schenkte, sprach eine ähnliche Analogie zwischen den verschiedenen Theilen ein und desselben organischen Wesens aus, wie wir sie eben für die entsprechenden Theile verschiedener Arten beschrieben haben. Die meisten Organismen zeigen eine vielfältige Wiederholung einzelner Theile. Am auffallendsten thun das die Pflanzen; eine jede pflegt eine grosse Anzahl gleicher Stengelblätter, gleicher Blüthenblätter, Staubfäden u. s. w. zu haben... Wie die vordere Extremität der Wirbelthiere sich bald zum Arm beim Menschen und Affen, bald zur Pfote mit Nägeln, bald zum Vorderfuss mit

Hufen, bald zur Flosse, bald zum Flügel entwickelt und immer eine ähnliche Gliederung, Stellung und Verbindung mit dem Stumpfe behält, so erscheint das Blatt bald als Keimblatt, Stengelblatt, Kelchblatt, Blüthenblatt, Staubfäden, Honiggefäss, Pistill, Samenhülle u. s. w. immer mit einer gewissen Aehnlichkeit der Entstehung und Zusammensetzung und unter ungewöhnlichen Umständen auch bereit, aus der einen Form in die andere überzugehen... Auch diese Anschauungsweise Göthe's ist gegenwärtig in die Wissenschaft vollständig eingebürgert und erfreut sich der allgemeinen Zustimmung der Botaniker, wenn auch über einzelne Deutungen gestritten wird, z. B. ob der Samen ein Blatt oder ein Zweig sei." Mit Recht spricht daher der Verfasser nach einigen näheren Erläuterungen es aus, dass Göthen der grosse Ruhm gebühre, die leitenden Ideen zuerst vorausgeschaut zu haben, zu denen der eingeschlagene Entwickelungsgang der genannten Wissenschaften hindrängte und durch welche deren gegenwärtige Gestalt bestimmt wird.

So glücklich sich der geistige Blick Göthe's in den beschreibenden Naturwissenschaften bewährte, so unglücklich fielen nach dem Verfasser seine Arbeiten aus dem Gebiete der physikalischen Naturwissenschaften, namentlich in seiner Farbenlehre aus. Göthe täuschte sich nach ihm über den wissenschaftlichen Werth seiner Farbenlehre in dem Maasse, dass er sich, wie Eckermann in den Gesprächen mit Göthe berichtet, bis zu der Behauptung verstieg, seine Leistungen in der Farbenlehre seien für viel werthvoller zu achten, als Alles, was er je in der Dichtkunst gethan habe. Der Verfasser glaubt die Irrungen Göthe's in der Farbenlehre den Nachweisungen Newton's gegenüber erwiesen zu haben und erklärt diese Ideen aus der dichterischen und künstlerischen Natur Göthe's.

Wie aber würde sich der Verfasser es erklärt haben, dass Arthur Schopenhauer in seiner Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben" (1816) mit Göthe die Newton'sche Farbentheorie, „jenes hundert Jahre lang verehrte und geglaubte wunderliche Gemisch von Selbsttäuschung und absichtlichem Betruge," als einen Wahn verwerfen und die Göthe'sche Farbenlehre, wenn auch nicht als irrthumlos, doch als vollkommen würdig erachten konnte, einen der grössten Geister aller Zeiten zum Urheber zu haben"? Vermuthlich hätten wir manche werthvolle Belehrung erhalten, wenn der Verfasser auf Schopenhauers Abhandlung eingegangen wäre. Geschlossen scheint diese Untersuchung doch noch nicht zu sein.

Der dritte Vortrag (über die physiologischen Ursachen der musikalischen Harmonie) enthält ein lehrreiches Capitel aus der Akustik, und ist voll der feinsten Nachweisungen. Den Ausgangs-

punkt bildet das wunderbare und besonders interessante Geheimniss, dass gerade in der Lehre von den Tönen, in den physikalischen und technischen Fundamenten der Musik, die unter allen Künsten in ihrer Wirkung auf das Gemüth als die stoffloseste, flüchtigste und zarteste Urheberin unberechenbarer und unbeschreiblicher Stimmungen erscheint, sich die Wissenschaft des reinsten und consequentesten Denkens, die Mathematik, so fruchtbar erweist. „Der Generalbass ist ja eine Art angewandter Mathematik; in der Abtheilung der Tonintervalle, der Takttheile u. s. w. spielen die Verhältnisse ganzer Zahlen — zuweilen sogar Logarithmen — eine hervorragende Rolle. Mathematik und Musik, der schärfste Gegensatz geistiger Thätigkeit, den man auffinden kann, und doch verbunden, sich unterstützend, als wollten sie die geheime Consequenz nachweisen, die sich durch alle Thätigkeiten unseres Geistes hinzieht, und die uns auch in den Offenbarungen des künstlerischen Genies unbewusste Aeusserungen geheimnissvoll wirkender Vernunftmässigkeit ahnen lässt.“ Der Verfasser wirft zunächst die Frage nach dem Grunde der Consonanz der Töne auf. Es steht thatsächlich fest, dass die Schwingungszahlen consonanter Töne zu einander immer im Verhältnisse kleiner ganzer Zahlen stehen. Aber warum? ist die Frage. „Was haben die Verhältnisse der kleinen ganzen Zahlen mit der Consonanz zu thun?“ Zuerst zeigt der Verfasser die Entstehung des Tones. Jede Reihe von hinreichend schnell sich wiederholenden Stössen, welche die Luft in Schwingung versetzt, erzeugt in dieser einen Ton. Musikalisch wird der Ton, wenn die schnellen Stösse in ganz regelmässiger Weise und in genau gleichen Zeiten sich wiederholen, während unregelmässige Erschütterungen der Luft nur Geräusche geben. Hieran knüpft der Verfasser eine Reihe feiner Erörterungen über die Höhe und Tiefe der Töne und deren Grenzen und über die Klangfarbe. Dann gibt er eine Abbildung jenes eigenthümlichen physikalischen Tonwerkzeuges, der sogenannten Sirene, welches er lehrreich erläutert. Aus den Versuchen mit der Sirene hebt er drei Ergebnisse hervor, aus denen sich zugleich die Nachweisung ergibt, dass unser Ohr von Erschütterungen der Luft afficirt wird, deren Zahl in der Secunde innerhalb gewisser Grenzen liegt, nämlich zwischen 20 und 32,000, und dass in Folge dieser Affection die Empfindung eines Tones entsteht. Hierauf wendet sich der Verfasser zu der Betrachtung der sogenannten Wellenbewegungen der Töne in der Luft, wobei eine Reihe der interessantesten Nachweisungen mitgetheilt werden. Von besonderer Wichtigkeit ist aber das Verhältniss der Schallwellen zur Fähigkeit des Ohres, sie zu empfinden und zu unterscheiden. Die Schall-

wellen summiren sich an jeder Stelle des Luftraumes, sowie am Ohr des Hörenden. Auch bei ihnen wird die Verdichtung und die Geschwindigkeit der Lufttheilchen im Gehörgange gleich der algebraischen Summe der einzelnen Werthe der Verdichtung und Geschwindigkeit, welche den Schallwellenzügen, einzeln genommen, zukommen.

Diese eine Bewegung der Luft, welche durch das Zusammenwirken verschieden tönender Körper entsteht, muss nun das Ohr wieder in Theile zerlegen, welche den Einzelwirkungen entsprechen. Dabei befindet es sich unter viel ungünstigeren Bedingungen als das Auge, welches die ganze wogende Fläche auf einmal überschaut, während das Ohr natürlich nur die Bewegung der ihm zunächst benachbarten Lufttheilchen wahrnehmen kann. Und doch löst das Ohr seine Aufgabe mit der grössten Genauigkeit, Sicherheit und Bestimmtheit. Diese Fähigkeit des Ohres ist für das Hören von grösster Wichtigkeit; sie muss vorhanden sein, sonst würde man verschiedene Töne nicht von einander unterscheiden können.

Hier werden wir nun mit einer neuen anatomischen Entdeckung bekannt gemacht, welche die Erklärung dieser wichtigen Fähigkeit des Ohres in Aussicht zu stellen scheint.

Um das Verständniss dieser Entdeckung einzuleiten, erinnert der Verfasser an die Wahrnehmung des Phänomens des Mittönens an musikalischen Instrumenten, namentlich an Saiten. Die Saite eines Pianoforte z. B., deren Dämpfer man aufgehoben hat, geräth in Schwingung, sobald in der Nähe und stark genug ihr eigener Ton angegeben wird. Hört der erregende Ton auf, so hört man denselben Ton noch auf der Saite eine Weile nachklingen. Legt man Papierschnitzelchen auf die Saite, so werden sie abgeworfen, sowie ihr Ton angegeben wird. Das Mittönen der Saite beruht darauf, dass die schwingenden Lufttheilchen gegen die Saite und ihren Resonanzboden stossen. Dies und weitere Folgen davon erläutert der Verfasser an der Stimmgabel. Dann folgt die Hauptsache: „Wenn nun neben einem Clavier mehrere Töne gleichzeitig angegeben werden, kann eine jede einzelne Saite immer nur dann mitschwingen, wenn darunter ihr eigener Ton ist. Denken Sie sich den ganzen Dämpfer des Claviers gehoben und auf alle Saiten Papierschnitzel gelegt, welche abfliegen, so wie die Saite erschüttert wird; denken Sie sich dann in der Nähe mehrere menschliche Stimmen oder Instrumente ertönend, so werden von allen den und nur von den Saiten die Schnitzel abfliegen, deren Ton angegeben wird. Sie sehen, dass also auch das Clavier das Wellengewirr der Luft in seine einzelnen Bestandtheile auflöst. — Was in unserem Ohr in demselben

Falle geschieht, ist vielleicht dem eben beschriebenen Vorgange im Claviere sehr ähnlich. Der Marchese Corti hat nämlich in der mittleren Abtheilung des Schneckenganges unseres Ohres sehr merkwürdige Bildungen entdeckt, unzählige, mikroscopisch kleine Plättchen, welche, wie die Tasten eines Claviers, regelmässig nebeneinander liegen, an ihrem einen Ende mit den Fasern der Hörnerven in Verbindung stehen, am andern der ausgespannten Membran anhängen. Eine beigefügte Abbildung zeigt von einem Theil der Schneckenscheidewand diese ausserordentlich verwickelten Einrichtungen. Neuerlich sind nun auch im sogenannten Vorhofe elastische Anhängsel der Nervenenden entdeckt worden, welche die Form steifer Härchen haben. Diese Gebilde scheinen durch die zum Ohre geleiteten Schallerschütterungen in Mitschwingung versetzt zu werden und jedes solches Anhängselchen, ähnlich den Saiten des Claviers, auf einen Ton abgestimmt zu sein, so dass nur, wenn dieser Ton erklingt, dass betreffende Gebilde schweigen und die zugehörige Nervenfaser empfinden kann und die Gegenwart eines jeden einzelnen solchen Tones in einem Tongewirr auch stets durch die entsprechende Empfindung angezeigt werden muss. Durch diese Einrichtung ist das Ohr im Stande, zusammengesetzte Luftbewegungen in ihre Theile zu zerlegen. Die weiteren trefflichen Ausführungen zur Sprache zu bringen, würde hier zu weit führen. Wir können nur bemerken, dass sie nicht minder lehrreich sind, als das Mitgetheilte.

Die vierte Vorlesung dieses Heftes: Eis und Gletscher, zeigt so recht, wie der Verfasser in den verschiedensten Gebieten der Naturforschung vortrefflich zu untersuchen und darzustellen versteht. Die eingedruckten ausgezeichneten Abbildungen erleichtern das Verständniss der trefflichen Darlegungen nicht wenig. Die Ursachen der bekannten Fortbewegungen der Gletscher finden sich kaum irgendwo klarer dargelegt. Auch hier werden nicht Viele sein, die der Lectüre dieser Schrift nicht Erweiterung ihrer Kenntnisse zu danken haben würden. Möchten die folgenden Hefte nicht lange auf sich warten lassen.

24.

Naturstudium und Cultur, oder Wahrheit und Freiheit in ihrem natürlichen Zusammenhange. Von Dr. C. H. Schultz-Schultzenstein, ord. Professor an der Königl. Universität zu Berlin. Berlin, Remak, 1866.

Die vorliegende Schrift des berühmten Herrn Verfassers könnte beim ersten flüchtigen Durchlesen leicht als ein Werk erscheinen, welchem die Kraft inwohne, die Hohlheit des Materialismus zur allgemeineren Erkenntniss zu bringen und den Ideen des Lebens Eingang zu verschaffen.

Hatte Fr. Baader im Jahre 1798 Schelling's Schrift über die Weltseele als den ersten Boten eines nahenden Frühlings der Wissenschaft, als die erste erfreuliche Aeusserung der von dem Todtenschlafe der Atomistik wieder aufwachenden Physik begrüsst, so könnte man versucht sein, die vorliegende Schrift als den Ansatz zur Fruchtbildung willkommen zu nennen, wenn nur nicht die Polemik des Verfassers fast nur gegen die Consequenzen des Materialismus gerichtet wäre, während sie gerade die Grundvoraussetzung des Materialismus unangetastet stehen lässt.

Mit Recht erachtet der Verfasser jede blosse Widerlegung des Materialismus für ungenügend und verlangt, dass die wahre Naturerkenntniss zugleich an dessen Stelle gesetzt werde. Er entschlägt sich auch eines solchen Versuchs nicht und wir werden zu prüfen haben, ob und in wie weit ihm dieser Versuch gelungen ist, aber auch, ob er in der That den Materialismus widerlegt hat.

Die Schrift zerfällt in zwei Theile: 1) Das Naturstudium. Die Wahrheit; 2) Die Freiheit und die Cultur. Auf die reiche Gliederung der beiden Hauptabtheilungen des Werkes kann sich Referent hier nicht einlassen. Er kann nur den Grundcharakter und die Grundgedanken desselben berühren.

Der Verfasser tritt der herrschenden Form des Materialismus und einem guten Theile seiner Consequenzen so kraftvoll entgegen, dass seine Ausführungen nicht selten Keulenschlägen gleichen, unter deren Wucht wir den Gegner zerschmettert niedersinken sehen.

Noch mehr überrascht uns, dass der Verfasser die Hohlheit des gegenüberstehenden Idealismus der neuern pantheistischen Philosophie in gleicher Weise zu durchschauen scheint, wenn er äussert, dass derselbe so ziemlich auf dasselbe mit dem Materialismus hinauslaufe. Man sollte daher glauben, dass er im Ernste über Hegel

und den Pantheismus hinausgehe, und man erwartet nichts weniger, als dass er unter Hegel herabsinken werde. Mit der Anerkennung, dass der Materialismus und der pantheistische Idealismus nur die Kehrseiten desselben Irrthums seien, scheint der Verfasser anzuerkennen, was der Referent längst in seinen Einleitungen zu Baader's Werken und in seinen andern Schriften, Abhandlungen und Recensionen über das Verhältniss des Materialismus und Idealismus behauptet hat. Wären dem Verfasser die Werke Baader's bekannt, so würde er in diesem Forscher den Vorläufer seiner Lebensideen erblicken, aber einen Vorläufer, der die Lebensideen auch wirklich auf die Grundlage alles Lebens zu bauen verstanden hat und an dessen Tiefe er nicht von ferne heranreicht. Die Verjüngungstheorie des Verfassers, seine Lebens- und Freiheitstheorie nähert sich den Grundgedanken der Baader'schen Lehre, welche den Meisten bis heute ein öffentliches Geheimniss ist; nur baut der Verfasser auf ein falsches Fundament, während das von Baader gelegte Fundament unerschütterlich ist. Hat doch Baader das ewige Leben Gottes geradezu und ausdrücklich als ewige Selbstverjüngung ausgesprochen, und es folgt von selbst aus seiner Lehre, nach welcher das normale Leben der geschöpflichen Natur und des Geistes ein Nachbild des göttlichen Lebens und Geistes sein soll, dass er die Idee der Selbstverjüngung auch auf das Leben der Natur und des Geistes angewendet wissen wollte. Die Frage ist nur, ob die Verjüngungslehre des Verfassers an die Tiefe der Fassung dieser Idee bei Baader hinanreicht.

Der Verfasser unterscheidet (S. 69) eine doppelte Natur und einen doppelten Naturalismus, nämlich eine lebende und todte Natur und ebenso eine lebendige und todte Naturauffassung. Er unterscheidet also einen lebendigen und todten Naturalismus und verräth schon hier, dass er keineswegs den Naturalismus *in abstracto* als überhaupt unwahr verwerfen will, womit er also bekennt, dass seine Lehre über den Naturalismus nicht hinausgeht. Materialismus wäre seine Lehre also nur dann nicht, wenn es einen Naturalismus geben sollte, der nicht Materialismus wäre. Wenn indessen der Verfasser vor Allem todte und lebendige Natur unterscheidet, indem er die unorganische todt und die organische lebendig nennt, die letztere nicht als eine nur complicirtere Form der erstern angesehen wissen will, und einen vorhandenen Widerstreit zwischen beiden nachweist, so hätte er vor Allem zu erklären gehabt, woher dieser Gegensatz stamme. Wäre dieser Gegensatz und Widerstreit unentstanden, so wäre er auch unvergänglich, folglich immerwährend und dann doch wohl ewig nach rückwärts und nach vorwärts. Der

Dualismus und Zwiespalt wäre verewigt, unausrottbar, unversöhnbar und noch dazu unerklärlich. Die Vernunft könnte sich in das Universum nicht finden und müsste an ihrer Aufgabe verzweifeln, Vernunft im Universum zu finden. Wäre jener Gegensatz und Zwiespalt entstanden, so müsste gezeigt werden, woraus er entstanden ist und woraus er entstehen konnte und worin die ihm vorausgegangene Einheit bestanden habe. Wollte man annehmen, dass jener Gegensatz der todten und der lebenden Natur ursprünglich von Gott geschaffen, oder dass die todte früher als die lebende, oder die todte allein geschaffen sei und die lebende sich aus der todten entwickelt und emporgehoben habe, so würde man sich überall in unausgleichbare Widersprüche verwickeln. Man könnte nicht erklären, wie der lebendige Gott dazu hätte kommen können, Todtes zu schaffen und eben so wenig, wie aus dem Todten Lebendiges sich erheben konnte. Eben das in der Natur vorhandene Todte, welches der Verfasser erkennt, ist das zu lösende Räthsel. Baader hat dafür mit einem alle neueren Philosophen an Tiefsinn weit übertreffenden Genieblick die richtige Lösung gegeben und gezeigt, dass sie nur in dem Ursprung des Bösen und der Solidarität der Natur und des Geistes gefunden werden kann. Wer diese Lösung verwirft, muss nothwendig zu der von dem Verfasser selbst verworfenen (disharmonischen) Weltharmonielehre flüchten und so lange um den Idealismus herumbuhlen, bis er schliesslich in den Materialismus zurückfällt. Er muss die Dissonanzen der Welt für die nothwendigen Momente der (vermeintlichen) Gesammtharmonie erklären und wird beständig wieder in Versuchung gerathen, das Lebendige aus dem Todten, den Geist aus der Natur hervorgehen zu lassen.

Aus dem Lebendigen (Organischen) will der Verfasser alle Atomistik verbannt wissen, aber in dem Todten (Unorganischen) lässt er sie (S. 271) unangetastet bestehen. Das kann nicht zu einem befriedigenden Ziele führen. Denn, vorausgesetzt, die Atomistik wäre für die gesammte unorganische Natur gültig, vorausgesetzt, alle Erscheinungen der unorganischen Natur wären nichts als der Erfolg des Wechsels der Gruppirung der Atome, so würden die Atome nicht aufhören, Atome zu sein, auch wenn ihre Gestaltungen als Lebensmittel von lebendigen Wesen aufgenommen und, wie immer, assimilirt und umgewandelt würden. So lebendig ein Organismus zu nennen sein möchte, der Gesammtbestand seiner Corporisation würde gleichwohl eine relative Totalität von Atomen sein. Denn wenn einmal Atome sind, so hören sie niemals auf, Atome zu sein, sie mögen zu unorganischen Verbindungen zusammentreten

oder als Lebensmittel in Organismen aufgenommen werden. Der Verfasser beschuldigt v. Liebig öfter des Materialismus, nicht weil er etwa Gottesleugner oder Schöpfungsleugner wäre, was er bekanntlich nicht ist — zum grossen Verdruss unserer absoluten Materialisten — sondern weil Liebig die von ihm statuirten (nach ihm geschaffenen) Atome nicht bloss in der unorganischen, sondern auch in der organischen Natur wirksam sein lässt. Allein hierin verfährt Liebig ganz consequent und der Verfasser hätte, um „den Liebig'schen Materialismus" zu bekämpfen, vielmehr dessen (bedingte) Atomistik widerlegen müssen. Insoweit Liebig Atomistiker ist, insoweit ist er allerdings Materialist, nur dass er diesen Materialismus für vereinbar mit seinem Idealismus der Gottes- und Schöpfungslehre hält. Liebig glaubt dem Materialismus dadurch entgangen zu sein, dass er die Atome für geschaffen erklärt und also Gott als überweltlichen absoluten Geist anerkennt. Allerdings unterscheidet er sich dadurch von dem absoluten Materialismus, der die Atome absolut, unentstanden, anfangslos und folglich endlos und folglich als ewig statuirt. Aber seine Naturwissenschaft ist darum doch materialistisch, weil er keine andere (geschaffene) Natur kennt, als die aus materiellen Atomen besteht. Dass diese Lehre Liebig's auf schwachen Füssen steht, hat Referent anderwärts in seinen Schriften gezeigt. Es fragt sich hier nur, mit welchem Rechte der Verfasser Liebig des Materialismus beschuldigen kann, wenn er selber die Atomistik für die todte (unorganische) Natur bestehen lässt, abgesehen davon, dass Liebig den Theismus anerkennt, der Verfasser aber nicht. Jenes Bestehenlassen der Atomistik ist nur für die Lehre des Verfassers verhängnissvoll. Denn wie will er unter der Voraussetzung der Gültigkeit der Atomistik, die vollends bei ihm eine absolute sein müsste, vermeiden, das Lebendige aus dem Todten, das Organische aus dem Unorganischen und endlich das Geistige aus dem Organischen abzuleiten? In der That erfahren wir aus den in der Zeitschrift: „der Gedanke" mitgetheilten Discussionen (Band VI. Heft I, S. 25 ff.), dass der Verfasser den Menschen aus dem Affen entspringen lässt. Auch erklärt er (Band IV, Heft IV, S. 253) ausdrücklich: „Die materialistischen Naturforscher . . . können mit Cabanis etc. darin vollkommen Recht haben, dass das Gehirn ein Seelenorgan und die Seelenthätigkeit eine Gehirnfunction ist, ohne dass damit ihre Erklärung der Gehirnfunction selbst den geringsten Anspruch auf Wahrheit hätte. Was in den Erklärungen des Materialismus unrichtig ist, ist also gar nicht die Behauptung, dass das Denken eine Function des Gehirns sei, sondern vielmehr die Ansicht, dass die Gehirnfunction . . . in einem chemischen Stoffwechsel be-

stehen soll; während die Gehirnfunction, nach der anabiotischen Theorie, vielmehr in einer Lebensthätigkeit der Formgebilde des Gehirns, in der inneren Organisation des Gehirns besteht, in der die chemischen Stoffe zur völligen Indifferenz gebändigt und vernichtet sind; so dass alle chemische Verwandtschaft, Diffusion, Elektricität etc. absolut zur Ruhe gebracht ist und nur die Formelemente in ihrer Verjüngung als lebensthätig auftreten.“ Allein diese physiologische Auffassung wäre höchstens dann mit einigem Schein durchzuführen, wenn der Verfasser die Atomistik der unorganischen Natur widerlegt hätte, und auch dann käme er damit noch nicht über den Naturalismus hinaus.

Da er aber den Materialismus widerlegen zu können glaubt, ohne dessen Atomistik für die unorganische Natur zu widerlegen, da er die Atomistik für die unorganische Natur stehen lässt, so vindiciren die unvorsichtig stehen gelassenen Atome gegen ihn ihr Recht der Unvergänglichkeit und also auch ihrer Nichtvernichtbarkeit durch ihr Eingehen in organische Gebilde, und des Verfassers wohlgemeinte Einwendungen gegen den Materialismus verlieren Kraft und Macht der Ueberzeugung. Mit der Einräumung der Atomistik für die unorganische Natur sinkt der Verfasser unter Hegel und Schelling zurück, die den Zusammenhang, wenn man nicht sagen will, die Identität der Atomistik mit dem Materialismus bereits durchschaut hatten. Hätte der Verfasser Baader's Werke studirt und Kenntniss von den Widerlegungen der Atomistik in den Einleitungen des Referenten zu Baader's Werken und in Fichte's und Frohschammer's philosophischen Zeitschriften genommen, so würde er sich davon überzeugt haben, dass man den Materialismus nur durch Widerlegung der Atomistik widerlegen kann und den Materialisten nicht die Inconsequenz zumuthen darf, die Atome für die unorganische Natur zu statuiren, sie aber vor dem Organischen die Segel streichen zu lassen. Das Atom, einmal vorhanden, duldet keinen Untergang, keine Zernichtung, weder im Unorganischen, noch im Organischen. Kann das Organische nicht aus dem Zusammentreten von Atomen erklärt werden, so beweist es, dass die Atomentheorie überhaupt nichts taugt und eben so wenig die unorganische Natur zu erklären vermag.

Gleichwie der Verfasser den Geist aus dem Thier hervorgehen lassen muss, so muss er auch das Organische, das Lebendige, aus dem Unorganischen, dem Todten, hervorgehen lassen, wenn er nicht auf alle Erklärung des Ersteren verzichten will. Es hilft nichts, uns zu sagen (Der Gedanke VI, 1, S. 29): „Alles (Organische) ist Wiedergeburt der ursprünglichen Zeugung vom Ei aus. Ich setze

die Eibildung als überall im Reiche des Lebens auf der Erde verbreitet. Der Mensch ist also auch *ab ovo*, ist aber das jüngste Gebilde der Erde."

Wir fragen hier den Verfasser: von welchem Zeitpunkt an war die Eibildung überall auf der Erde verbreitet? Von Ewigkeit her doch nicht (womit nicht einmal etwas erklärt wäre), da der Verfasser ausdrücklich eine Geschichte der Urwelt statuirt. Ging aber das Unorganische, Todte, dem Organischen, Lebenden voraus, woher in aller Welt will der Verfasser dann das Organische entstehen lassen, als aus dem Unorganischen, das Lebendige aus dem Todten? So unzulänglich sind seine Anstrengungen, sich den Umarmungen des Materialismus zu entwinden. Der Verfasser sieht die falschen und schauderhaften Consequenzen des Materialismus und lehnt sich mit aller Entschiedenheit gegen sie auf, aber er sieht nicht, dass diese Consequenzen unausweichlich aus der vorausgesetzten Atomistik des Unorganischen fliessen. Er fällt wider Willen in den Materialismus zurück, den er nach einem Theile seiner Consequenzen mit Keulenschlägen tractirt. Der tiefere Grund davon liegt in seiner Abwendung vom Theismus, der, wenn er die innergöttliche Natur erkennt und anerkennt, allein einen wahrhaft lebendigen Naturalismus zu begründen vermag. Zwar erklärt der Verfasser, dass der denkende menschliche Geist ein persönlicher Geist, mit Lebensfunctionen begabt, wie der wahre Gott ein persönlicher Gott sei (S. 261). In der Persönlichkeit (S. 261) sei das Höchste eingeschlossen, was man sonst das Absolute nenne. Der persönliche Gott sei der wahrhaft ewige Gott. Die lebendige Ewigkeit, das ewige Leben stecke (oh des ledernen Ausdrucks!) in der Persönlichkeit des Lebens. Allein zugleich erhalten wir die merkwürdige Erläuterung (S. 260, 261): „Das Individuum ist die nothwendige Voraussetzung zur Bildung der Person, weil sich die Person aus dem lebendigen Individuum hervorbildet. Das Leben ist wieder die Voraussetzung zur Bildung des Individuums, die Triebkraft, welche das Individuum schafft. So ist also eine Stufenentwickelung zur Persönlichkeit. Diese Stufenentwickelung ist durch die Verjüngung repräsentirt. Die Persönlichkeit ist daher das Letzte, was auf der Welt erschienen ist. Der persönliche Schöpfer ist nicht der Erste. Es ist der Schöpfer der Cultur, der Humanität. Dass man einen ursprünglich persönlichen Schöpfer für unpersönliche Dinge annimmt, ist ein alter Irrthum. Der höchste Gott ist kein Naturgott, sondern ein Culturgott. Dass man den christlichen Culturgott immer zum Naturgott erniedrigen will, ist der Irrthum. Der Culturgott allein ist der Gott der Freiheit."

Hatte es den Anschein gewonnen, als erhebe sich der Verfasser himmelhoch über den Idealismus, der nach ihm auf eins mit dem Materialismus hinausläuft, so sehen wir ihn hier ganz und gar unter denselben zurückfallen. Man ist versucht, hier die Frage aufzuwerfen: wie lange man uns mit solchen Sinnlosigkeiten noch hinzuhalten gedenkt, deren Hohlheit nachgerade Knaben von zwölf Jahren zu durchschauen im Stande sind? So redet doch eueren Atheismus gerade und ehrlich heraus, wenn ihr nicht Geist genug habt, tiefer zu dringen, und mystificirt uns nicht mit einem persönlichen Gott, der keiner ist und keiner sein kann. Redet uns doch nicht in einem Athem davon, dass der persönliche Gott der wahrhaft ewige Gott sei und dass doch der persönliche Schöpfer nicht der Erste sei, sondern die Persönlichkeit das Letzte, was auf der Welt erschienen sei. Haltet ihr denn die Denkkraft der denkenden Menschen dieser Zeit für so kindisch schwach, nicht zu sehen, dass nach diesen Begriffen Gott nicht ewige Persönlichkeit sein könnte, dass er es nur nach Aeonen eines Zeitverlaufs geworden und nur im Menschen geworden sein könnte, folglich an und für sich nicht wäre. Ihr wäret nicht ebensogut Materialisten wie diejenigen, die ihr bloss in ihren Consequenzen bekämpfet und mit denen ihr Brüderschaft schliesset in der Statuirung der absoluten Atomistik einer verstandlos, bewusstlos und stockblind wirkenden Natur, die ihr wider Willen zur Quelle des Organischen und des Geistigen machen müsset? Was helfen euere Proteste gegen die Mechanisirung des Organischen, gegen die Herabwürdigung des Menschen zu einer Dampfmaschine, gegen den Untergang aller Freiheit in todten Naturprocessen, wenn ihr das Princip der ursprünglichen Blindheit aller Dinge und vollends der alles Leben und allen Geist von Haus aus tödtenden absoluten Atomistik stehen lasset? Selbst diejenigen Hegelianer, welche wenigstens so gescheid waren, einzusehen, dass, wenn Gott ewige Persönlichkeit in endlichen Geistern sein soll, die Ewigkeit der endlichen Geister (und folglich der organischen Wesen) gelehrt werden müsse, was haben sie wissenschaftlich Befriedigendes geleistet, um uns diesen brillanten Unsinn wirklich in Verstand zu verwandeln? Nichts, rein gar nichts. Der Atheismus ist auch in dieser Gestalt Atheismus geblieben und ist sich selbst bald mehr, bald weniger bewusst geworden, dass er im Grunde doch nur Materialismus ist. Da der Verfasser mit der Annahme des Materialismus, das Ursprüngliche sei blind wirkende Wesenheit und alles Leben und Bewusstsein habe sich aus dem blind Wirkenden herausgestaltet, Hand in Hand geht, so kann von seiner Schrift keine Erschütterung des Materialismus er-

wartet werden, so kräftig sie eine Reihe von Consequenzen des Materialismus bestreitet und so viele fruchtbare Gedankenkeime sie aussäet.

25.

Beleuchtung der Antikritik des Herrn Professor Dr. Schultz-Schultzenstein

in der ph. Zeitschrift: „Der Gedanke". (Bd. VII. Heft 1.)

Im 1. Hefte des VII. Bandes der phil. Zeitschrift: „Der Gedanke" (S. 67 ff.), findet sich von dem Herrn Prof. Dr. Schultz-Schultzenstein eine Antikritik der in Glaser's Jahrbüchern (5. Heft des IV. Bandes, nicht 4. Heft des V. Bandes, wie der Antikritiker angibt) erschienenen Anzeige seiner Schrift: Naturstudium und Cultur etc., welche den Schreiber dieser Entgegnung zu mehrfacher Verwunderung veranlasst. Zum Verwundern ist zuvöderst schon dies, dass Herr Prof. Dr. Schultz-Schultzenstein den Herausgeber dieser Jahrbücher, den Herrn Prof. Dr. Glaser, für den Verfasser der erwähnten Anzeige halten und als solchen bezeichnen konnte, obgleich derselbe sich niemals als Jünger oder Anhänger Baader's ausgesprochen, und obgleich der Unterzeichnete sich damit jedem Kundigen als Verfasser zu erkennen gegeben hatte, dass er in der Anzeige (S. 442) auf seine Einleitungen zu Baader's Werken verwies und somit auch ohne Namensunterschrift leicht zu erkennen war. Dann berührt Herr Prof. Dr. Schultz die Lehre Baader's von der Materialisirung der Natur und streitet gegen sie, ohne sie recht zu kennen. Besonders überraschend war dem Unterzeichneten die Erklärung des Herrn Prof. Dr. Schultz, dass er in Betreff seiner Lehre von der unorganischen Natur von dem Recensenten gänzlich missverstanden worden sei. Hören wir hierüber seine eigenen Worte: „Die Behauptung, dass „Naturstudium und Cultur" den Materialismus für die unorganische Natur bestehen lasse, ist ganz unbegründet, und auf der citirten Seite 271 unserer Schrift steht kein Wort davon, vielmehr das gerade Gegentheil. . . . . Nirgends ist hier die Rede davon, dass wir irgendwie die Atomistik und den Materialismus für die todte Natur im Princip hätten bestehen lassen." Sehen wir nun genau zu, was S. 271 von „Naturstudium und Cultur" gesagt worden ist. Dort heisst es: „Nach der Anabiotik ist das Ich die Einheit der Functionen des lebendigen Geistes, das Geistes-

Individuum oder die Geistesperson, wie auch das körperliche Individuum die Einheit der Lebensfunctionen ist. Zur näheren Einsicht dieser Verhältnisse ist es nothwendig, wie Leben und Tod überhaupt, so auch lebendige und todte Einheitsbegriffe principiell zu unterscheiden und diesen Unterschied näher zu charakterisiren. Die Dinge der todten Natur: Erde, Luft, Wasser, haben durch ihre Thätigkeiten und ihre atomistischen Elemente einen äusseren, mechanischen, mathematischen Zusammenhang und stellen demgemäss mechanische, mathematische Vielheiten und Einheiten dar; hier ist das Zahlen-, Maass- und Gewichtsregiment der todten Natur; es sind todte Grössen, welche diese mechanischen Einheiten bilden. Nach dem Vorbilde dieser mathematischen Einheit hat man bisher alle wissenschaftliche Einheit und so auch die Einheit des Bewusstseins und des menschlichen Geistes beurtheilt. Nun gibt es aber noch eine hiervon principiell verschiedene Einheit des Lebens und der Lebensgrössen, die sich nach den todten Maassen, Zahlen und Gewichten nicht bestimmen lassen, Dies ist die Einheit der lebendigen Individualität und der Lebensorgane und Functionen des Individuums, die sich aus dem Samen und Keime entwickeln. Diese Lebenseinheit findet sich wie im Körper, so auch im Geiste des Menschen wieder etc.“ Wie hätte ich aus diesen Erklärungen etwas Anderes herauslesen sollen und können, als die Annahme, dass zwar die atomistische Anschauung auf die unorganische Natur Anwendung finde; aber auf die organische nicht? Welche Zumuthung, in diesen Worten nur ausgedrückt finden zu sollen, dass nur die mechanischen und materialistischen Naturforscher die unorganische Natur atomistisch auffassten, vorstellten und behaupteten, nicht aber ebenso der Herr Verfasser der Schrift: Naturstudium und Cultur? Sagt er denn nicht ausdrücklich, Erde, Luft, Wasser hätten durch ihre atomistischen Elemente einen äusseren, mechanischen Zusammenhang? Findet er nicht den Irrthum der physikalischen Physiologie darin, dass sie Chemie und Physik für Physiologie ausgeben (S. 288), womit er Chemie und Physik der Atomistik überlässt, da er nirgends in dieser Schrift auch nur eine Andeutung davon gibt, dass die unorganische Natur nach ihm dynamisch (oder irgend wie nichtatomistisch) zu erklären ist? Man vergleiche die Aeusserungen des Herrn Verfassers der beurtheilten Schrift S. 289, 298, 300, 306, 311, 312 ff., 320 u. s. w. und man wird überall aus diesen Aeusserungen nichts Anderes herauslesen können, als was ich herausgelesen habe. Wenn der Herr Verfasser nach seiner Versicherung principiell die Atomistik für die unorganische Natur nicht statuiren wollte, so hat er sich wenigstens so ganz unglücklich ausgedrückt, dass man

aus seinen Erklärungen das Gegentheil von dem herauslesen musste, was er wirklich sagen wollte. Dass man von ihm als einen Jünger Hegel's, wofür er wenigstens gilt, worin er sich auch immer von ihm entfernt habe mag, die Verwerfung der Atomistik für die unorganische Natur hätte erwarten sollen, unterliegt keinem Zweifel. Denn Hegel's Naturphilosophie ist ganz entschieden antiatomistisch und dynamisch, was sie bei vielen Naturforschern in Misscredit gebracht hat, während ich es ihr immer zum Ruhme angerechnet habe. Warum hat sich der Herr Verfasser in seiner letzten Schrift nicht ebenso bestimmt und unmissdeutbar gegen alle Atomistik erklärt, wie Hegel? Warum hat er nicht der absoluten und bedingten Atomistik eine eigene Untersuchung in einem besonderen Capitel gewidmet? Wozu er sich meines Erachtens hätte aufgefordert fühlen sollen, weil die Atomistik eine so ausserordentlich weite Verbreitung gefunden hat und darum eine principielle Untersuchung geboten schien, auch seine Naturanschauung dadurch an Klarheit ungemein hätte gewinnen können.

Wenn ferner der Herr Antikritiker in Abrede stellt, die Ansicht ausgesprochen zu haben, dass das Lebendige aus dem Todten erstehe oder in dem Todten seine Finalursache habe, dass er von einem Hervorgehen des Höheren aus dem Niederen und einer stufenweise höheren Ausbildung nur im organischen Leben selbst gesprochen und das spätere Entstehen des Lebens überhaupt gar nicht behauptet, im Gegentheil (im Gedanken VI., 1, S. 44 ff.) gezeigt habe, dass beide Welten sehr wohl gleichzeitig sein können, so muss ich hervorheben, dass hier von seiner Seite ein schweres Missverständniss stattgefunden hat, welches sogar so weit geht, mir, dem entschiedensten Bestreiter aller Atomistik, die Voraussetzung der Gültigkeit und Wahrheit der Atomistik zuzuschreiben.

Allerdings hat Herr Prof. Dr. Schultz in der besprochenen Schrift nicht das Organische aus dem Unorganischen hervorgehen lassen. Allein ich habe dies als Factum nicht in Abrede gestellt, sondern nur behauptet, dass diese Ansicht von dem Verfasser nicht festgehalten oder doch nicht durchgeführt werden könne, weil die Annahme der Existenz des Organischen auf der Erde von Anfang oder von Ewigkeit her (und also die ewige Gleichzeitigkeit des Unorganischen und Organischen) den Thatsachen der Geschichte der Urwelt widerspreche, auch diese Annahme den Ursprung des Organischen nicht erklären würde; wenn aber das Unorganische dem Organischen vorausgegangen sei, der Herr Prof. Dr. Schultz *nolens volens* auf die Annahme des Hervorgangs des Organischen aus dem Unorganischen werde zurückgeworfen werden. Dass er sich stark

dagegen sträubt, habe ich nicht übersehen, aber von seinem Standpunkt aus, in welchen ich nicht Theismus erblicken konnte, nicht consequent finden können. Denn sein Standpunkt hebt den qualitativen Unterschied von Geist und Natur auf, da er den Menschen aus dem Thiere hervorgehen lässt, und kann daher bei nur einiger Consequenz keinen Dualismus innerhalb der Natur überhaupt bestehen lassen. Wer einmal den Hervorgang des Geistes aus dem Organischen (dem Thier) für möglich hält, der wird sich eben so wenig der Annahme der Möglichkeit des Hervorgehens des Organischen aus dem Unorganischen entziehen können. *)

Schwer begreiflich ist, wie der Herr Antikritiker dem Anzeiger seiner Schrift: Naturstudium und Cultur, in Glaser's Jahrbüchern, in allem Ernste die Behauptung der Atome zuschreiben konnte, eine Annahme, die er dann in seiner Weise zu drastischen Ausführungen benutzt. Wenn ich in meiner Anzeige von Hegel und Schelling rühme, dass sie den Zusammenhang der Atomistik mit dem Materialismus durchschaut hätten, so war deutlich genug zu erkennen, dass ich die Atomistik verwerfe. Gleich darauf berief ich mich in jener Anzeige auf meine Widerlegungen der Atomistik in früheren Arbeiten, äusserte die Ueberzeugung, dass der Materialismus nur durch (wenigstens nicht ohne) Widerlegung der Atomistik widerlegt werden könne und erklärte mich gegen Ende wider die Lehren der ursprünglichen Blindheit des Princips der Dinge und wider „die alles Leben und allen Geist von Haus aus tödtende Atomistik." Trotz allem dem schrieb der Herr Antikritiker mir die Atomistik zu. Wie dies möglich war, lässt sich wohl nur daraus erklären, dass ich in meiner Anzeige einige Mal hypothetisch von dem spreche, was aus der Annahme der Atome folgen würde. Zwar gehört da eine starke Unachtsamkeit dazu, um aus diesem Hypothetischen herauszubringen, dass ich die Atomistik angenommen habe. Allein

---

*) Hatte doch Herr Professor Schultz in seinem früheren umfassenden Werke: Die Bildung des menschlichen Geistes durch Cultur der Verjüngung seines Lebens etc. S. 936 selber gesagt, dass es die wahre Aufgabe der Naturgeschichte sei, „eine Geschichte der Erhebung der lebenden Natur aus der todten zu werden." Schon in der eben citirten bedeutenden Schrift hatte Herr Prof. Schultz jenen schroffen Gegensatz der unorganischen und der organischen Natur gelehrt, wonach er keinen Hervorgang der letzteren aus der ersten zugeben konnte, und doch sprach er in derselben Schrift von der Erhebung der lebenden Natur aus der todten. Will er nun auch hier nicht nach seinen Worten verstanden sein, wie er verlangt, dass man ihm nicht Atomistik zuschreibe, obgleich er mit bestimmten Worten von atomistischen Elementen von Erde, Luft, Wasser spricht?

ich kenne keinen anderen Weg der Erklärung jenes seltsamen Factums. Die absolute Atomistik nimmt die Atome als unentstanden und unvergänglich an, die bedingte Atomistik nimmt sie als von Gott geschaffen an, aber gleichfalls als unvergänglich von da an, dass sie geschaffen sind. Ich behauptete nun, dass Atome, wenn sie behauptet würden, gar nicht anders als unvergänglich angenommen werden könnten, sei es, dass sie als anfangslos existirend, sei es, dass sie als zur existiren anfangend vorgestellt werden, aber ich behauptete nicht, dass sie in der einen oder in der anderen Weise existirten, oder als existirend anzunehmen seien. Ich behauptete, dass, wer die gesammte unorganische Natur als aus Atomen zusammengesetzt vorstelle, unmöglich zugeben könne, dass durch die Aufnahme des Unorganischen in Organisches die Atome untergehen könnten und dass er also behaupten müsse, dass auch die organischen Körper, wodurch immer ihre organische Natur bedingt sein möge, aus Atomen zusammengesetzt sein müssten, aber ich behauptete nicht, dass die gesammte unorganische Natur wirklich aus Atomen zusammengesetzt sei. Indem ich vielmehr diese Annahme bestritt, verwarf ich auch die Zusammengesetztheit der organischen Körper aus Atomen und räumte nicht ein, dass das Organische aus dem Unorganischen entspringen könne, so wie ich nicht einräumte, dass das Geistige, Persönliche aus dem Organischen (dem Thiere) als solchem entspringen könne.

Es ist offenbar, dass Herr Professor Dr. Schultz mir ohne Grund die Behauptung der Atomenlehre zugeschrieben hat. Wenn aber ich ihm Atomistik zuschrieb, so hatte ich dafür ganz bestimmte Anhaltspunkte in seiner Schrift. Wollte er gleichwohl nicht also verstanden sein, so hätte er sich anders ausdrücken sollen. Denn ausdrücklich von den atomistischen Elementen von Erde, Luft und Wasser zu sprechen und als Gegner der Atomistik erkannt sein zu wollen, das ist ein starkes Stück und kann auch dann nicht entschuldigt werden, wenn frühere Schriften desselben Verfassers sich gegen die Atomistik überhaupt aussprachen, was nicht entscheiden konnte, da es möglich war, dass er sich zu einem inconsequenten Zugeständniss an die Atomistiker hatte verleiten lassen. Uebrigens nehme ich nach seiner Erklärung in seiner Antikritik auf das Bestimmteste an, dass er im Grunde die Atomistik in jedem Sinne verwirft, und es schwindet also zwischen uns eine Differenz, die, so lange ich sie als vorhanden annehmen musste, für mich einen Schatten mehr auf seine Schrift warf. Nur wäre nun zu wünschen, dass der Herr Antikritiker uns darüber nicht im Dunkeln liesse, wie er den Ursprung, den Bestand und die Daseins- und Wirkungsweise

der unorganischen Natur erklären will, namentlich auch, wie er den Wechselbezug der unorganischen und organischen Natur, den er doch statuirt und statuiren muss, zu erklären gedenkt. Ich sehe nicht, wie das ausreichen soll, was er über die unorganische Natur gesagt hat, und glaube nicht, dass er dabei stehen bleiben kann. Auch Herr Professor Dr. Michelet findet hier einen Mangel der Lehre des Herrn Professor Schultz-Schultzenstein. So hoch jener Philosoph die Lebenslehre unseres Physiologen stellt, dem er eine fast einzige Stellung unter seinen Fachgenossen einräumt, so nennt er es doch einen Mangel seiner Lehre, den Gegensatz der unorganischen und organischen Natur nicht auch vermittelt, nicht die todte unorganische Natur auch auf das Leben bezogen zu haben und z. B. im Weltbau den Organismus der schweren Materie nicht anerkennen zu wollen.*) Fällt nun die Atomistik nach der Erklärung des Herrn Antikritikers hinweg, so fragt es sich noch immer, ob die gesammte unorganische Natur ihren Ursprung aus einem bewussten und vernünftigen oder aus einem bewusstlosen und vernunftlosen Princip hat, und über diesen Punkt sind die in seiner Schrift enthaltenen Aeusserungen jedenfalls nicht befriedigend, da nach ihnen Gott nicht als Schöpfer des Weltalls anerkannt wird. Denn wie könnte Gott Schöpfer des Weltalls sein, wenn er nicht Schöpfer der gleichviel, ob schon ursprünglich unorganisch gewesenen oder erst irgendwie unorganisch gewordenen Natur wäre? Gott kann aber unmöglich Schöpfer der Cultur sein, wenn er nicht auch Schöpfer der Natur ist, wiewohl der Ausdruck Schöpfer dort und hier nicht den gleichen Sinn haben kann. Schreibt denn nun aber unser Gegner der (unorganischen) Natur nicht geradezu Absolutheit zu, wenn er ihr Geschaffensein von Gott in Abrede stellt, und kann sie nach ihm etwas Anderes als Materie sein, wenn sie von ihm als durchaus todt vorgestellt wird? Wenn sie nun auch nicht atomistisch zusammengesetzt ist, wie soll sie einer dynamischen, oder irgendwie nichtatomistischen Erklärung fähig sein, wenn sie durchaus todt ist? Und der Herr Antikritiker hätte die Voraussetzung des Materialismus in jeder Beziehung verlassen oder aufgehoben, wenn er die gesammte unorganische Natur absolut setzt und ihre Materialität nur bestätigt, indem er sie als das durchaus Todte bezeichnet? Da baut er also das Leben auf den Tod und weiss uns überdies den Ursprung des Lebens nicht im Mindesten zu erklären. Damit ist die unorganische Natur nicht erklärt, dass man ihr die Absolutheit aus der Pistole schiesst, und damit ist das Leben nicht erklärt, dass man es neben

*) Der Gedanke VII. I. S. 20.

die todte Natur oder auf sie ewig schlechtweg setzt, d. h. nicht weniger aus der Pistole schiesst. Damit entgeht man nicht dem Vorwurf, das Verstandlose zum Princip des Verständigen, das Vernunftlose zum Princip des Vernünftigen, das Bewusstlose zum Princip des Bewussten, das Blinde zum Princip des Sehenden gemacht zu haben, dass man sich, wie unser Gegner, darauf beruft (S. 73), er habe doch den blinden Tod von dem sehenden Leben principiell unterschieden.*) Da wird ja augenscheinlich eingestanden, dass der Herr Antikritiker den blinden Tod als ewig existirend setzt, und wenn er auch das Leben aus dem Todten nicht ableiten will, sondern es neben das Todte und doch zugleich auf es setzt, so ist dies einmal keine Erklärung des Lebens, und dann ist dieses Leben (ursprünglich die auf der Erde verbreitete Eibildung) nur ein in endlichen Formen der Pflanzen- und Thiergestaltung erscheinendes, welches, wenn es auch in wechselnden Formen ewig dauerte und sich höher und höher erhübe, keinen Anspruch darauf haben könnte, sehendes Leben, d. h. aus sich vernunft- und verstandvolles Leben genannt zu werden. Dem obigen Vorwurf würde unser Gegner nur dann begegnen können, wenn er zu zeigen vermöchte, dass er Gott als bewusst-wollende Vernunft, als absoluten, seiner Natur ewig mächtigen Geist und alleinigen Begründer, Hervorbringer oder Schöpfer des Weltalls (der Natur und des Geistes) erfasst und erkannt habe. Jede andere Fassung des Absoluten, wenn sie auch den Materialismus und Naturalismus hinter sich liesse, würde noch nicht über den Vorwurf hinweg heben, das Bewusstlose zum Princip des Bewussten gemacht zu haben, ein Vorwurf, welcher nur jene Form des Pantheismus nicht trifft, welchen man als Persönlichkeitspantheismus, den man auch Halbpantheismus genannt hat, bezeichnen kann, wie er z. B. von dem späteren Schelling und in anderen Formen von Th. Fechner, von Lotze und Anderen vertreten wird. Ob aber dieser Halbpantheismus befriedigen könnte, hängt von der Entscheidung der Frage ab, ob Gott und Welt einer und derselben Wesenheit sein kann, Gott die Einheit und die Welt die Ausbreitung und Mannigfaltigkeit der Bestimmungen desselben absoluten Wesens. Allerdings hat Herr Professor Dr. Schultz-Schultzenstein, wie ich jetzt sehe, schon in seinem Werke: Die Bildung des menschlichen

*) Führt denn der Herr Gegner hiermit nicht nur eine Art von absolutem Dualismus ein, und könnte dieser Dualismus, wenn er ursprünglich wäre, jemals absolut aufgehoben werden? Wenn sich ein ursprünglicher Dualismus überhaupt nicht rechtfertigen lässt, so ist auch ein ursprünglicher Dualismus von Tod und Leben nicht zu rechtfertigen.

Geistes durch Cultur der Verjüngung seines Lebens etc. (S. 783), die Weltseelenlehre als sogenannte Allheit, als Pantheismus verworfen und wörtlich gesagt: „Der Pantheismus gehört dem todten Begriffssystem an, und kann als solcher mit dem (lebendigen) Monotheismus durchaus nicht zusammengestellt werden.“ Selbst Hegel's Grundlehren werden in diesem Werke ungenügend gefunden, und es hat allerdings dort den Anschein, nicht als sinke er unter Hegel herab, sondern als erhebe er sich über ihn. Besonders bemerkenswerth ist in dieser Beziehung die Aeusserung auf Seite 55 jenes Werkes: „Was Hegel von Spinoza sagt, dass er das Absolute zu einem todten Steingebilde gemacht habe,*) das gilt von allen bisherigen speculativen Philosophien und von Hegel's absolutem weltpersönlichen Geiste selbst, der auch nur die formell personificirte todte Unendlichkeit ist und kein organisches Leben enthält.“ **)

Hätte sich Baader oder einer seiner Jünger stärker gegen Hegel erklären können, als Herr Professor Schultz-Schultzenstein, wenn er (an demselben Orte S. 55) Hegel's Gotteslehre für ein todtes Luftgebilde, für eine Luftspiegelung erklärt? Wenn er dann S. 776 und 777 dazu eine sehr bemerkenswerthe Erläuterung gibt, nach welcher die alte Vorstellung des Absoluten als mit dem abstractmechanischen Generalisiren zusammenhängend behauptet wird, so hat es doch fast wieder den Anschein, als wolle er die Vorstellung (Idee) des Absoluten überhaupt verwerfen, womit es dann völlig unbegreiflich würde, was denn in diesem Falle der von ihm behauptete lebendige Gott des Monotheismus noch bedeuten soll. Wollte er die Idee des Absoluten nicht überhaupt verwerfen (was doch zu unsinnig wäre, um es ihm in vollem Ernste zuzutrauen), so durfte er nicht die Vorstellung des Absoluten überhaupt als eine todte, leere, akephale Abstraction, mit der man niemals zum wahren Leben und zum lebendigen Gott gelangen könne, bezeichnen, sondern er musste die wahre Idee des Absoluten von ihren falschen Formen unterscheiden und uns auch die wahre Idee des Absoluten klar, scharf und lebendig entwickeln, anstatt beständig nur um die Idee des lebendigen Gottes herum zu vagiren und sich dem nur zu nahe liegenden Verdacht auszusetzen, dass seine „lebendige Gotteslehre“ doch nur auf eine pantheistische Verschmelzung des Absoluten mit einer eigenthümlich gestalteten Lebenslehre hinauslaufe.

---

*) Baader hat meines Wissens vor Hegel das Absolute Spinoza's als Steinabdruck der Böhme'schen lebendigen Gotteslehre bezeichnet.

**) Es wäre interessant zu erfahren, ob Herr Prof. Schultz des Herrn Prof. Michelet Allpersönlichkeit Gottes anders beurtheilen würde.

Werfen wir einen Blick auf seine frühere Schrift: „Die Bildung des menschlichen Geistes etc.“ (1855), zurück, so findet dieser Verdacht die bestimmteste Bestätigung. Dort wird S. 142 gesagt, „dass das Leben die höhere Gewalt in der Natur und in der menschlichen Bildung hat, dass der lebendige Geist das wahre Absolute ist und die Lebenskraft die Welt regiert“. S. 668 heisst es, man müsse es sich zum Bewusstsein bringen, „dass die wahre Unendlichkeit und Ewigkeit das höchste Absolute und die höchste Wahrheit, Gott allein das Leben ist“. Nach S. 121 ist die Allgemeinheit des lebendigen Gottes die Verjüngung und Wiedergeburt im Reich des lebendigen Geistes: „Der christliche Gott ist die höchste moralische Person, die Menschenreichsperson.... Gott hat sich von der subjectiven Individualität zur höchsten lebendigen Allgemeinheit durch Verjüngung seines Lebens erhoben. Das Evangelium spricht daher nur von dem Reiche Gottes, welches zugleich das Reich des Lebens ist, das sich aus dem Todtenreich emporgearbeitet und zu einem lebendigen Organismus gestaltet hat.“ ... Während Baader sagt: Gott ist das absolute Leben, der absolut Lebendige und darum der Lebensschöpfer, und alles geschöpfliche Leben setzt als sein Begründendes und Hervorbringendes den absolut lebendigen (überweltlichen) Gott voraus, sagt Herr Professor Schultz-Schultzenstein: Das absolute Leben ist Gott, alles Lebendige und Lebendigwerdende ist ein Leben und dieses eine immer wechselnde Leben ist Gott. Diese Lehre ist ungenügend und im Grunde pantheistisch, wenn sie diese Benennung auch durch Berufung auf ihren völlig unbegreiflichen Dualismus und die Behauptung der Unendlichkeit (Unvergänglichkeit) der Lebendigen ablehnt. So wie sie vorliegt, kann mich seine Lehre nicht veranlassen, einzuräumen, dass der Herr Antikritiker alle Voraussetzungen des Materialismus bis auf die Wurzel getilgt habe. Ich könnte nur dann bereit sein, diesen Vorwurf zurückzunehmen, wenn er bündig zu zeigen vermöchte, was er bis jetzt nicht gethan hat, dass nach ihm in Wahrheit der unorganischen Natur nicht Ursprunglosigkeit und folglich Absolutheit zukomme, und dass ihr Ursprung nicht bloss nicht in einem materiellen, sondern auch nicht in einem bewusstlosen, nichtgeistigen Princip gesucht und gefunden werden könne.

Was soll man nun erst dazu sagen, dass der Herr Antikritiker dem Verfasser der Anzeige seiner Schrift die Ansicht zuschreibt, dass das Böse die Triebkraft der Welt sei? Wo in aller Welt steht auch nur entfernt etwas dieser Art in jener Anzeige, deren Tendenz gerade das Gegentheil ist. Eine solche Ansicht könnte man versucht sein, in Hegel's Lehren zu finden, nimmermehr aber in den Prin-

cipien Baader's und seiner Jünger. Die Tiefe Baader's offenbart sich gerade ganz besonders in der Schärfe und Energie, womit er unerbittlich alle Lehren bekämpft, welche die Heiligkeit Gottes antasten und das Böse als ein nothwendiges Moment in dem Entwickelungsgange des Weltalls und insbesondere der Erd- und Menschheits-Geschichte auffassen und behaupten. Wer, wie Baader (und seine Jünger), das Böse nicht als ein Nothwendiges gelten lässt, der kann es auch nicht als Triebkraft der Welt auffassen. Die Urtriebkraft der Welt kann allerdings nur das Gute sein, aber nur weil Gott der Urgute ist, der er nicht sein könnte, wenn er nicht der weltfreie Urgeist wäre. Ob das Böse, wenn es einmal durch Abfall geistiger Wesen hervorgetreten ist, nicht bloss als Hemmendes, sondern auch irgend wie als bedingte Triebkraft bezeichnet werden kann, ist eine von der obigen ganz verschiedene Frage.

Der Herr Professor Schultz-Schultzenstein kann meine Anzeige nur etwas flüchtig gelesen haben, hat sie in einer ganzen Reihe von Punkten erheblich missverstanden und, in diesen Missverständnissen befangen, Ausfälle versucht, die man Lufthiebe zu nennen berechtigt ist, und endlich hat er verrathen, dass er Baader's Werke und Lehren nicht kennt.

26.

Der Theismus und die Verjüngungslehre des Lebens.

Herr Professor Dr. Schultz-Schultzenstein hat in Glaser's Jahrbüchern (achten Bandes sechstes Heft S. 463—479) seine Verjüngungslehre des Lebens gegen den Theismus zu vertheidigen unternommen. Er wirft dem Theismus vor, dass er sich in den Formen der alten Causalitätstheorie bewege, wonach man die Ursache eines Dinges immer in einem anderen suche, bis man zuletzt bei einer Endursache im absoluten Weltall anlange und aus diesem das Leben und den Lebensprocess erklären wolle, indem man das Princip und den Ursprung des Lebens nicht im Leben selbst, sondern in der Aussenwelt, in den Sternen, suche. Wenn man freilich die Causalitätstheorie so leichten Kaufes beseitigen könnte, wie hier versucht wird, so hätte der Verfasser wenigstens negativ gewonnenes Spiel. Allein so lange der Verfasser das Ergründungsstreben jedes Denkers wie Wirkungen aus Ursachen abzuleiten suchen muss, so lange

ist gegen das Causalitätsprincip überhaupt nichts auszurichten, und wenn die Kategorieen von Ursache und Wirkung im Bereiche des Endlichen Geltung haben sollen, so bedürfen sie der Begründung im Absoluten, und der Gedanke einer Ursache aller bedingten Ursachen und Wirkungen ergibt sich mit innerer Nothwendigkeit. Bedingte Ursachen setzen eine unbedingte Ursache voraus, eine Urursache, die mit Recht Gott genannt wird. Könnte die letzte Ursache jedes Dinges, seinem Sein und seiner Qualität nach in ihm selbst gefunden werden, so müssten so viele letzte (unbedingte) Ursachen existiren, als wirklich unterschiedene Dinge existiren, und ausser anderen widersinnigen Folgen würde die Welt eine Summe von Unbedingtheiten sein müssen, was der Vernunft, die auf Einheit geht, schnurstracks zuwider sein würde. Von einem absoluten Weltall, wie Herr Professor Schultz sich ausdrückt, kann in keinem Falle die Rede sein. Könnte aber, das Unmögliche als möglich angenommen, davon die Rede sein, so würde doch das Absolute stehen bleiben, nur aus der Ueberwelt in die Welt verlegt. Eben wenn man das Princip und den Ursprung des Lebens in Gott sucht, dann sucht man es im Leben selbst, denn nur Gott ist das Leben selbst und alles Leben aus ihm entsprungen. Leitet man das Leben in der Welt nicht aus Gott ab, so verfällt man dem Widersinn, im Bedingten selbst das Unbedingte zu suchen und bleibt fundamentlos. Die Frage: worin denn das Absolute seinen Grund und seine Ursache habe, kann vernunftmässig gar nicht aufgeworfen werden, sobald man weiss, was das Absolute ist. Es ist der Grund seiner selbst, beruht durchaus auf sich und kann daher gar keinen Grund ausser und über sich haben. Eine Ursache des Absoluten ist undenkbar. Es ist der Grund, aber nicht eigentlich die Ursache seiner selbst, sondern nur die unbedingte, die Urursache alles Anderen als es selbst. Das Absolute bleibt nur dann unaufgeklärt, wenn es nicht als Urgeist und Urleben in Einem gedacht wird. Denn in jedem anderen Falle kann es nur als Blindseiendes und Blindwirkendes vorgestellt werden, nenne man es Idee, Gesetz, Kraft, Leben oder Materie. Wäre es Blindseiendes und Blindwirkendes, so würde man den Zufall und das Fatum als Grund alles Seienden und Werdenden statuiren. Wird Gott als Urgeist und Urleben begriffen, so wird er als absolute Vernünftigkeit begriffen, die in ewiger Selbstverjüngung ihr ewiges Leben lebt und darin das ewige geistige Leben selbst ist. Die Welt als seine weder zufällige noch abgenöthigte, darum wahrhaft freie Schöpfung wird dann in der Tiefe ihres Wesens als ein aus der ewigen Vernunft stammendes Vernunftsystem begriffen, während von jedem anderen Standpunkte aus der Vernunft-

charakter der Welt verloren geht und Fatalismus das Ende der Betrachtung ist. Diese und verwandte Erwägungen waren es, welche die grössten Philosophen alter, mittler und neuerer Zeit dem Theismus zugewendet haben. Im Kern der Sache und von einigem relativ Nebensächlichen abgesehen, stehen im Alterthum Anaxagoras, Sokrates, Platon und Aristoteles, später Augustinus und Thomas von Aquin, in der neueren Zeit Leibniz, Kant, sogar J. G. Fichte im Anfang und wenigstens wieder am nahen Ende seines Philosophirens, Schelling seit 1809, Baader, Krause, Herbart auf der Seite des Theismus, *) selbst Hegel wird von einem Theile seiner Jünger theistisch ausgedeutet, und nach Hegel folgen eine Reihe der begabtesten Philosophen in Deutschland der theistischen Richtung, wie H. Ritter, I. H. Fichte, D. C. Ph. Fischer, Ulrici, Sengler, und viele Andere. Die Halbpantheisten Weisse, Lotze, Fechner etc. sind wenigstens mit den Theisten in der Erfassung Gottes als des absoluten Geistes einverstanden. Unter diesen Umständen müsste Herr Professor Dr. Schultz doch triftigere Gründe, als er vorträgt, beibringen, um zu der Behauptung berechtigt zu sein, die Theorie des theistischen Absoluten sei gar nicht Ergebniss der Wissenschaft, sondern unbewiesene mythische Tradition. Die Annahme einer Tradition passt nicht gut auf die Theisten des Alterthums und der Neuzeit und erklärt nicht einmal den Theismus des Mittelalters. Dass der Theismus auf Mechanismus hinauslaufe, ist eine willkürliche Annahme, die im ächten Theismus nicht Bestätigung findet. Die Behauptung des Herrn Professor Schultz, dass der Lebensprocess sich aus der Verjüngung erkläre, befriedigt nicht, so lange die Verjüngung selbst nicht erklärt ist. Das organische Leben ist auf der Erde und sie selbst nicht von Ewigkeit her vorhanden und bedarf daher der Erklärung, welche, da der materialistische Erklärungsversuch haltlos ist, wie der pantheistisch-idealistische, nur im Theismus gefunden werden kann. Wenn Herr Professor Schultz behauptet, die Verjüngung sei, wie das Schöpfungsprincip, so auch das Erhaltungsprincip des Lebens, und das Lebendige könne darum nicht untergehen, weil es dieses Princip in sich habe, so sind wir über den Ursprung und Anfang des Lebendigen nicht ins Klare gesetzt. Da das Lebendige irgend wann auf der Erde angefangen hat, so kann es nicht aus sich selbst entsprungen sein, und selbst wenn es

*) Mögen sie den Theismus *a priori* beweisen zu können glauben, oder *a posteriori* in Rückschlüssen aus den Thatsachen der Erfahrung, mögen sie ihn gewisses Wissen, oder vernünftigen Glauben nennen, mögen sie endlich den Schöpfungsbegriff richtig oder unrichtig fassen.

von Anfang da gewesen wäre, würde es doch nicht aus sich begriffen werden können. Wie ich im Allgemeinen die Fortdauer des Lebens im Weltall nicht bezweifle, ohne darum darüber entscheiden zu wollen, ob es zu aller Zeit auf allen Weltkörpern ununterbrochen walte, so bezweifle ich in Wahrheit die ewige Fortdauer des Lebens auf der Erde nicht, wenn ich auch andere (und zuletzt vollkommene) Formen des Lebens erwarte, ich begnüge mich nur nicht mit der Ansicht, dass es für immer nur auf die Fortdauer der Lebensformen überhaupt ankomme, wenn auch alle einzelnen Lebensformen immer wieder zu Grunde gehen. Am wenigsten kann ich Genüge darin finden, dieses angeblich ewige Entstehen und Vergehen der einzelnen Lebensformen auch auf die Menschheit angewendet zu sehen, so dass es nur eine Gattungsunsterblichkeit, keine individuelle Unsterblichkeit des Menschen geben könnte und würde. Die atheistische Lebenslehre kann nicht individuelle Unsterblichkeit begründen, sinkt damit in den Naturalismus zurück und erwehrt sich nur krampfhaft des Materialismus, dem sie schliesslich, wenn sie den Schritt von der Verjüngungslehre zum Theismus nicht machen will, dennoch zur Beute fallen muss. So vielfältig sie gegen Mystik und besonders theistische Mystik eifert, so wird sie vom Materialismus doch selber nur als eine Form trüber Mystik angesehen und so für ihre Feindschaft gegen den Theismus gestraft. Furcht vor dem Verschwinden des Lebens, Furcht vor dem Untergange des Menschengeschlechts kann nur derjenige hegen, der Leben und Menschheit nicht von Gott begründet und erhalten glaubt oder weiss, folglich nicht der Theist, der Gott als den Liebhaber des Lebens erkennt und an eine dereinstige Weltvollendung glaubt, in welcher vollkommenes Leben und individuelle Unsterblichkeit das gesammte Weltall erfüllen wird. Die Verjüngungslehre kann nicht einmal die Fortdauer der Gattungen der Lebensformen verbürgen, da sie uns nicht zu sagen vermag, wie weit die Zerstörungskraft des Unorganischen bezüglich des Organischen zu gehen vermöchte, wenn dieses Unorganische, die gewaltigen Kräfte desselben, nicht von einer höheren, überweltlichen Geistesmacht im Dienste des Lebendigen gehalten würde. Nicht also der Theismus, nicht mein Theismus, gibt den Menschen und das Leben auf der Erde (und im Weltall) preis, sondern die Verjüngungslehre gibt die individuellen Lebenswesen ohne Ausnahme dem Untergange preis und ertheilt den leeren Trost der Fortdauer der Gattungen, den sie weder in strenger Allgemeinheit zu behaupten wagen darf, noch auf ein haltbares Fundament zu bauen weiss. Wenn Herr Professor Schultz von abstracten Geistes-Theorien spricht, nach denen man meine, dass in den alle sinnliche Materie negiren-

den und von der Materie abstrahirten, immateriellen Formen, die dann den immateriellen Geist darstellten, zugleich der Quell des Lebens zu finden sein sollte, so würde er meine Lehre nicht unter solche abstracte Geistestheorien rechnen, wenn er die Kenntnissnahme meiner Schriften sich hätte angelegen sein lassen wollen und wenn er von ihnen zu den Werken Baader's übergegangen wäre.

Wenn der Gott des Theismus kein Gott der Lebenspraxis nach Herrn Prof. Schultz sein soll, so zeigt vielmehr die Weltgeschichte, dass überall die monotheistischen Religionen die höchsten Stufen der Cultur hervorgerufen haben und dass der Pantheismus überall bald quietistisch erschlaffend, bald wild revolutionär zerstörend gewirkt hat, bald fieberhaft zum extremsten Idealismus sich versteigend, bald zum crassesten Materialismus herabsinkend.

Der Theismus in der Wissenschaft steht nach dem Verfasser in beständigem Widerspruch mit dem Christenthum, weil ihm die positive Menschengöttlichkeit fehle, die aus den unpersönlichen Idealen des Theismus nicht abzuleiten sei. Wäre dies richtig, so müsste der Theismus der Wissenschaft mit dem Theismus Christi in Widerspruch stehen. Denn es würde zu dem Exorbitantesten gehören, zu behaupten, dass Christus nicht Theismus gelehrt habe. Hat aber Christus den Theismus gelehrt, und nichts kann gewisser sein, so ist das Christenthum vom Theismus nicht zu trennen und man kann nur Christ und Theist zugleich sein und muss zugleich das Christenthum aufgeben, wenn man den Theismus aufgibt. Seltsamer Weise will nun aber Herr Prof. Schultz das Christenthum gegen den Theismus in Schutz nehmen und man sieht daraus, wie sehr er sich sein Christenthum willkürlich zurecht legt und die heilige Schrift wahrhaft gewaltsamen Deutungen unterwirft. Der rationalistische Theismus ist dem Christenthum nicht angemessen und dringt in seine Tiefen nicht ein. Daraus folgt aber nicht, dass das Christenthum nicht Theismus ist, und ebenso wenig, dass der Theismus nicht Wahrheit ist. Mag vom rationalistischen Theismus zum Theil, keineswegs durchaus, gelten, was Herr Prof. Schultz von ihm sagt, vom christlichen Theismus gilt es nicht und nicht von jenem speculativen Theismus, der im Einklang mit dem christlichen steht.

Herr Schultz unterscheidet in der Natur das Reich des Lebens von der todten Natur und sagt, dass zweierlei Gesetze in beiden herrschen, so dass die todte Natur von physikalischen, die lebende Natur von den Verjüngungsgesetzen des Lebens regiert werde, dass das gegenseitige Verhältniss beider dieses sei, dass die Gesetze des Lebens die Macht über die todten Naturgesetze, wie überhaupt das Leben die Macht über den Tod habe, die Lebensgesetze also die

höheren Naturgesetze seien, welche durch die Individualität und Verjüngung einer höheren Entwickelung und Vollendung nachstreben, welche in der todten Natur nicht gefunden würden.

Dieses Verhältniss von Leben und Tod ist nach Herrn Schultz etwas ganz Anderes, als der Dualismus in der bisherigen Philosophie; es ist vielmehr das gerade Gegentheil des Dualismus. Ganz richtig; wer wie Herr Schultz Alles für Welt- und Naturdasein erklärt, dem kann man nicht mit Recht einen Dualismus von Gott und Welt, von Geist und Körper, von Kraft und Materie, von Idealem und Realem, von Gutem und Bösem zuschreiben. Allein wenn er Leben und Tod, das Lebendige und Todte, das Organische und das Unorganische als zwei grundverschiedene Naturthätigkeiten aufführt, so fragt es sich doch, ob hier nicht ein Dualismus innerhalb des Naturalismus auftaucht. Dieser Dualismus ist allerdings kein Wesensdualismus, aber er ist doch ein Gesetzesdualismus. Auch dies nicht so, als ob die Verjüngungslehre jeden Wechselbezug und jede Wechselwirkung zwischen den physikalischen und den Lebensgesetzen, den niederen und den höheren Gesetzen der Natur ausschlösse, was sie nicht thut und nicht thun kann. Aber sie erklärt uns diesen Gesetzesdualismus nicht, sie macht uns nicht begreiflich, wie dieselbe eine Natur dazu kommt, sich in zwei Reiche von Gesetzen zu unterscheiden und diese als niedere und höhere Gesetze streng festzuhalten und doch Wechselwirkung derselben nicht auszuschliessen. Sie beruft sich bloss auf das Factum und lässt uns im Dunkel über die Möglichkeit und Fähigkeit der einen Natur, niederen und höheren Gesetzen unterworfen zu sein. Das Factum specifischer Lebenskräfte wird von mir nicht angefochten und ihre Erklärung aus den physikalischen Gesetzen nicht zugegeben, aber der Ursprung der specifischen Lebenskräfte ist mir nicht erklärt, wenn von Herrn Schultz gesagt wird: „Was man nach der Analogie dieser Systeme (die sich auf das Absolute im Sinne des Theismus gründen) das Absolute des Lebens nennen könnte, das nennt die Anabiotik die Eigenmacht des Lebens durch Selbsterregung und Verjüngung.“ Das Leben nennt Herr Schultz das Absolute und meint damit das Leben der (endlichen) Organismen. Hiernach könnte also das Endliche absolut sein oder wenn doch wieder nicht jedem einzelnen Lebenswesen die Absolutheit zugeschrieben werden soll, so muss die Absolutheit des Lebens in den blossen Allgemeinbegriff des Lebendigen verlegt werden und das Absolute wäre eine blosse Abstraction aus der Gesammtheit der individuellen Lebenswesen. Wenn die anorganische Natur nur lebenzerstörend wirkt, so kann das Leben der Organismen nicht absolut sein. Dann kann

es auch nicht das Ewige (selbst) durch Verjüngung sein, sondern setzt das wahrhaft Ewige voraus, durch welches allein es befähigt sein kann, sich in immer fortschreitenden Zeugungen neuer Individuen ewig zu erhalten. Wenn die Herrschaft des Lebendigen über die todte Aussenwelt in dem Sinne eine unüberwindliche, unvergängliche ist, dass sie sich in einer nie endenden Reihe von Erzeugungen immer neuer Individuen offenbart, so kann sie diese Eigenmacht nur als eine vom absoluten Geist verliehene besitzen. Allerdings dienen die Lebensmittel nur als Lebensbedingungen, in sofern sie unter die Herrschaft des Lebens gebracht und vom Leben überwunden werden. Allerdings können die Lebensmittel ohne die assimilirende Eigenmacht des Lebens das Leben nicht erhalten. Dass aber jedes Lebendige diese Assimilationsmacht schlechthin aus sich selbst habe, lässt sich so wenig durchführen, als ihr Ursprung in den abstracten Begriff des Lebens gesetzt werden kann. Ich lehre nicht einen abstracten absoluten Weltgeist, sondern den überweltlichen persönlichen Gott in seiner ewigen Selbstverjüngung, den lebendigen Schöpfer des Weltalls, und hiermit den Begründer alles Seienden, Lebenden und Geistigen. Wenn man nach Herrn Schultz die Freiheit des Menschen nicht aus dem überweltlichen Absoluten herleiten könnte, so könnte man sie überhaupt nicht begründen und verfiele unvermeidlich dem Fatalismus. Wenn ich von einem absoluten persönlichen Leben des theistischen Gottes sprach, wiewohl ich mich doch wohl etwas anders ausgedrückt habe, so sprach ich nicht von ihm im Sinne eines absoluten Alllebens, weil ich Gott und Welt, Gottesleben und Weltleben streng unterscheide. Dass der theistische Gott nicht frei, sondern an Naturgesetze kreislaufend gebunden sei, wie Herr Schultz sagt, gehört zu den vielfältigen willkürlichen Aufbürdungen und Consequenzmachereien, wovon wohl alle von ihm bestrittenen Forscher in verschiedener Weise starke Proben aufzuweisen vermöchten. Der Theismus Rousseau's und Voltaire's ist nicht der Theismus der speculativen Philosophie. Der Theismus Rousseau's und Voltaire's gehört nicht hierher oder müsste doch schärfer gezeichnet erscheinen, wenn er zur Vergleichung herangezogen werden sollte.

Herr Schultz scheint den Theismus in keiner andern Gestalt zu kennen, als in der, welche er in verschiedenen Nüancirungen in der englischen, französischen und deutschen Aufklärungszeit durch den Rationalismus empfangen hat. Damit scheint in Zusammenhang zu stehen, dass er den theistischen und den christlichen Gott einander entgegensetzt. Wenn er die humanistischen Fortschritte der neueren Zeit als Wirkungen der christlicheu Weltanschauung

bezeichnet, nicht des Theismus, so übersieht er abermals, dass die christliche Weltanschauung eben theistische ist.

Wenn sich Herr Schultz zu der Behauptung versteigt, die Freiheit, die ich im theistischen Gott suche, sei natürliche Ungebundenheit, so glaube ich nicht, dass diese für den Kenner meiner Schriften einer Widerlegung bedarf.

So schön und edel die Ziele des Herrn Prof. Dr. Schultz-Schultzenstein sind, die Wahrheit und Freiheit des Lebens und die Schöpfung der körperlichen und geistigen Lebensordnung als Werken derselben in der Medicin, der Moral und Politik zu ergründen, so muss ich doch dafür halten, dass dies Alles auf dem Standpunkt einer naturalistischen Weltanschauung nicht erreichbar ist.

27.

Die Physiologie der Verjüngung des Lebens im Unterschiede von den dynamischen und materialistischen Stoffwechseltheorien des Lebens und in ihrem Einfluss auf Gesundheits-Cultur, Erziehung und Unterricht, von Dr. Chr. Schultz-Schultzenstein, ordentl. Professor an der königl. Universität zu Berlin. Berlin, Remak, 1867.

Die vorliegende kleine Schrift in 54 Paragraphen (124 Seiten) ist vorzüglich geeignet, einen orientirenden Einblick in die Grundsätze der Lebenslehre des berühmten Verfassers zu gewähren. Er stellt seine Verjüngungs-Physiologie (Anabiotik), wie in einer ganzen Reihe von Werken und Schriften, so auch hier, dem Materialismus, Dynamismus, Idealismus oder Spiritualismus entgegen. Sind schon die Abschnitte I.: die Macht der Naturwissenschaften in der menschlichen Bildung, II.: die Aufgabe der modernen Naturwissenschaft, III.: das Ziel der naturwissenschaftlichen Aufklärung, IV.: Unterschied der Verjüngungs-Physiologie von dem Dynamismus, Idealismus und Spiritualismus, nicht wenig lehrreich, so sind doch die beiden letzten Abschnitte (V. und VI.) die wichtigsten der ganzen Schrift. Der V. Abschnitt handelt von dem Unterschied der Verjüngungs-Physiologie von dem Materialismus und seinen Modificationen: der Stoffwechsellehre, Jatromechanik, der physikali-

schen Elektricitätslehre, und der VI. Abschnitt erläutert den Charakter der Anabiotik, indem er die Lebensgesetze und das Verhältniss und den Zusammenhang des Lebens mit der Aussenwelt (Lebensmittel und Lebensresiduen) in nähere Betrachtung zieht.

Gleichwie der Verfasser S. 5 die Ideen Rousseau's, Voltaire's und Delamettrie's einander zu nahe rückt, so rückt er auch S. 38 die materialistische als die anorganische Richtung der Wissenschaft und die neuere Naturphilosophie Schelling's und seiner Anhänger und seiner Freunde einander zu nahe, und jedenfalls weit näher, als Recht ist. Die Lehre Schelling's und der Naturphilosophen ist damit nicht richtig wiedergegeben, wenn der Verfasser von ihnen sagt, dass sie das Leben auf Stoffgegensätze reducirt hätten. Jedenfalls hatten die Stoffgegensätze für Schelling keine absolute Bedeutung und der Ursprung des Lebens lag ihm doch tiefer, als in den Stoffgegensätzen. Die Ideen Baader's über das Leben und den Ursprung des gewordenen Lebens, die über Schelling's damalige Ansichten weit hinausgehen, kennt der Verfasser nicht. Die Ideen des späteren Schelling werden mit grossem Unrecht gar keiner Beachtung werth gefunden.

Wohin man in der Anwendung eines Materienbegriffs, nach welchem es keine von den todten Naturkräften verschiedene Lebenskraft gibt, auf die Physiologie gelange, zeigt der Verfasser sehr gut. Er ist vollkommen im Rechte, wenn er behauptet, dass die materialistische Physiologie einen Zernichtungskrieg gegen das Leben und das Menschengeschlecht führe und eigentlich ein Wolf in Schafskleidern sei, der sich dem lebenden Menschen nur nähere, um ihn zu verschlingen. Es ist nicht Uebertreibung, wenn er sagt, die physikalisch-materialistische Physiologie sei ein Raubthier für das Menschengeschlecht, es gebe der studirenden Jugend und dem leichtgläubigen Volke höllische Latwergen ein und schneide Nägel zum Sarge der Medicin und Cultur und Civilisation überhaupt. Die weiteren Ausführungen dieser Behauptungen des Verfassers sind voll treffender und schlagender Nachweisungen. Eingehend verbreitet sich der Verfasser über die Grundsätze der sogenannten neueren physiologischen Medicin, die Alles, nur nicht physiologisch ist, indem sie auf der todten Stoffwechsellehre beruht, welche der Verfasser gründlich widerlegt. Auch die Beleuchtung des Kampfes des Idealismus und des Materialismus und die Aufzeigung der Ungenüge beider Systeme enthält viel Wahres und Gutes. Was der Verfasser (S. 91 ff.) über die Unfähigkeit beider Systeme in der Lebenspraxis vorträgt, ist der ernstesten Beachtung der Staatsleiter sehr zu empfehlen. Die Schädlichkeit des Materialismus scheint

dem Verfasser noch grösser in der Heilwissenschaft, als in der Moral zu sein.

Im VI. Abschnitte (§§. 40—54) entwickelt der Verfasser die Grundzüge seiner eigenen Lehre als Lebenslehre oder Physiologie der Verjüngung. Man kann diesen Abschnitt als eine Erläuterung und Ergänzung des §. 12 dieser Schrift ansehen, in welchem der Unterschied der Anabiotik von dem Dynamismus und Spiritualismus in acht Punkten zusammengefasst erscheint, nur dass dieser Unterschied hier zugleich im Verhältniss zum Materialismus näher dargelegt wird. Der ganze Abschnitt verdient die sorgfältigste Beachtung der Naturforscher und der Philosophen. Referent begrüsst diese Verjüngungsphysiologie als die Morgenröthe eines kommenden Tages einer tieferen Natur- und Lebenswissenschaft. Allein das Licht des hellen Tages kann er in derselben nicht erblicken und findet sich veranlasst, seine Bedenken und Einwendungen in Folgendem darzulegen. Dieselben werden sich füglich an die acht Punkte des §. 12 unserer Schrift anknüpfen können. Es wird sich dann zeigen, ob es nöthig sein wird, noch andere Aeusserungen des Verfassers in die Untersuchung hereinzuziehen.

1) „Sie (die Anabiotik) verwirft die alte abstracte Unterscheidung von allgemeiner Kraft und Materie und fasst das Leben sogleich in seiner concreten Gestalt, der todten Natur gegenüber auf, wie sich das Leben selbst von dem Todten abscheidet und unterscheidet."

Damit ist doch kaum viel mehr bezeichnet als der thatsächlich vorhandene Unterschied des Lebenden vom Todten, des Organischen vom Unorganischen. In wiefern zugleich angedeutet sein soll, dass das Lebendige nicht aus dem Todten erklärt werden könne, so mag dies als eine glückliche Divination gelten, aber den Werth eines Beweises kann es nicht in Anspruch nehmen.

2) „Die Lebenskraft sitzt niemals an todten Materien und Stoffen, sondern nur an den Formgebilden der Organisation. Sie ist nicht einfach oder ein Aggregat, eine Complication mehrerer Kräfte, sondern ein individueller Kraftorganismus, wodurch die Kräfte der verschiedenen Functionen zu einem Ganzen, einer Einheit der Individualität zusammenhängen."

Dass die Lebenskraft weder einfach (unterschiedslos), noch Aggregat sein kann, ist einzuräumen. Woraus aber das Leben entspringe und woraus sich die Mannigfaltigkeit seiner Formen erkläre, darüber warten wir immer noch auf Aufschluss.

3) „Die Lebenskraft hat also in der Verjüngungslehre einen ganz andern Sinn als im Dynamismus, indem sie ein Product des

Lebensprocesses ist, mit diesem von Innen wächst, sich vergrössert und durch Zeugung fortpflanzt. Der dynamische und idealistische Lebenskraftbegriff ist abstract, nicht concret und schon darum irrig."

Wenn die Lebenskraft Product des Lebensprocesses ist, so kann sie freilich den Lebensprocess nicht erklären. Aber woraus erklärt sich denn nun der Lebensprocess? Auf diese Frage warten wir noch immer auf Antwort.

4) „Die Lebenskraft kann also niemals von aussen (durch Lebenselixire) mitgetheilt, sondern nur durch innere Anregung entwickelt; aber wenn sie geschwächt oder verbraucht ist, durch organische Generation erneuert, verjüngt, gestärkt werden."

Diese Behauptung ist vollkommen zuzugeben.

5) „Die todten Naturkräfte sind der Verjüngung des Lebens und der dadurch erzeugten Lebenskraft untergeordnet, und schon deswegen kann die Lebenskraft aus den dynamischen Kräften der todten Natur, dem Licht, der Elektricität, nicht abgeleitet werden."

Wenn die Lebenskraft aus den dynamischen Kräften der todten Natur deswegen nicht abgeleitet werden kann, weil die todten Naturkräfte der Verjüngung des Lebens und der dadurch erzeugten Lebenskraft untergeordnet sind, so kann auch der Mensch nicht aus einer Thierart abgeleitet werden, weil die Thiere dem Menschen nicht minder, wenn auch anders, untergeordnet sind.

6) „Die Lebenskraft und das Leben selbst ist daher in der Anabiotik nicht relativ und unselbstständig, sondern eigenmächtig und absolut; das Leben hat seine Ewigkeit in der Wiedergeburt durch Verjüngung."

Das Leben also ist nach dem Verfasser absolut. Soll das heissen: jedes individuelle Leben als individuelles ist absolut? Doch wohl nicht; denn der Verfasser versteigt sich doch wohl nicht dahin, absolute Rosen und Nelken etc., Infusorien, Insecten, Ratten und Mäuse, Elephanten und Affen und absolute Menschen zu behaupten. Soll es aber heissen: das Leben in allem Lebendigen ist absolut, das Allleben (im Unterschiede des Unlebendigen), so wäre alles individuelle Leben nur Erscheinungsweise eines einigen Lebens, und wir geriethen auf einen (abstracten) Allgemeinbegriff, der nichts erklärte, auf einen Spinozismus der Lebenserscheinungen, welcher seltsamer Weise einen Spinozismus des Nichtlebendigen, Todten neben sich hätte. Etwas Anderes lässt sich auch aus der Aeusserung des Verfassers nicht entnehmen, welche auf Seite 98 also lautet: „Das Leben ist die höchste Allgemeinheit nicht bloss in der Natur, sondern auch im Geist und seinen Schöpfungen und damit die höchste Allgemeinheit in Kunst und Wissenschaft, in Cultur und Civilisation.

Das Leben ist als das Absolute zu setzen, welches seine Ewigkeit in der Verjüngung hat. Nur das ewige Leben ist die wahre Ewigkeit. Dass Gott nicht bloss Geist *(in abstracto)*, sondern lebendiger Geist ist, darauf ist das Gewicht zu legen." Das Leben ist also die höchste Allgemeinheit und diese höchste Allgemeinheit ist als das Absolute zu setzen. Dieses Absolute ist aber nur ein Abstractum, keine lebendige Wesenheit, die in und für sich eine ewige Verjüngung haben könnte. Die Verjüngung, die ihm vom Verfasser zugeschrieben wird, ist ein Vorgang in den individuellen Lebenswesen, deren Dasein aus einem Allgemeinbegriff des Lebens nicht erklärt werden kann. Diesem (pantheistischen) tiefen Gebrechen ist auch damit keine Abhülfe geschafft, dass der Verfasser (S. 99) erklärt, die organische Materie sei trotz des Sterbens nicht aus der Welt zu bringen, und (S. 100) behauptet, die Ansicht der Endlichkeit und Vergänglichkeit des Lebens wegen der Zerstörbarkeit der Lebensmaterie, der Organisation sei unrichtig, weil die Zerstörbarkeit nur eine Seite des Organischen, den Mauseract, bilde, der auf der anderen Seite sogleich die Wiedererzeugung und Neubildung im Gefolge habe, da im Fluss der Verjüngung beide Lebensacte wie die Pendelschwingungen und Polaritäten zusammenhingen. Den individuellen Lebenswesen kann der Verfasser darum doch keine Unvergänglichkeit zuschreiben, und selbst sie ganz allgemein den Arten und Gattungen wenigstens zuzuschreiben, würde auch nicht durchführbar erscheinen. Die Furcht vor der Endlichkeit des Lebens wegen der Zerstörbarkeit der Lebensmaterie ist freilich ganz unbegründet, wie der Verfasser S. 101 versichert, aber doch nur, wenn sie eine Furcht vor dem Verschwinden des Lebens im Weltall überhaupt wäre. Ob sie in Bezug auf das Leben auf der Erde unbegründet ist, darüber zu entscheiden, hängt von Untersuchungen ab, die hier nicht verfolgt werden können.

Wenn nun, wie der Verfasser sagt, das ewige Leben die wahre Ewigkeit ist, so kann nicht das zeitliche Leben der entstehenden und vergehenden Organismen die wahre Ewigkeit sein. Will der Verfasser darauf Gewicht gelegt wissen, dass Gott nicht bloss Geist *(in abstracto)*, sondern lebendiger Geist ist, so sollte er wissen, dass die höchste Allgemeinheit nicht einmal Geist, geschweige lebendiger Geist sein kann, und dass der lebendige Geist ewiger Geist sein muss, d. h. das, was er ist, ewig sein muss und nicht zeitlich erst werden kann. Unter den neueren Philosophen hat keiner Gott als lebendigen Geist tiefer als Baader gefasst.

7) „Die Verjüngung als Lebensprocess ist Thätigkeitsgesetz des Lebens; das Lebensgesetz. Wir bleiben also nicht vor einer

geheimnissvollen, mystischen Kraft stehen, wie der Dynamismus, sondern erklären die Genesis derselben."

Referent widerspricht der Behauptung nicht, dass die Verjüngung als Lebensprocess das Thätigkeitsgesetz des Lebens sei. Aber in der Behauptung, dass das Leben thatsächlich vorhanden sei, findet er keine Erklärung des Lebens und seines Ursprunges. Das bedingte, endliche Leben ist vom absoluten Leben zu unterscheiden und das bedingte Leben kann seinen Ursprung nur in dem absoluten Leben und durch dasselbe haben. Gäbe es kein absolutes Leben, so gäbe es auch kein bedingtes Leben.

8) „Durch Cultur der Verjüngung ist die Lebenskraft und das Leben zu erhöhen und zu veredeln."

Diese Behauptung ist vollkommen richtig, aber einer Vertiefung und Erweiterung fähig, welche weit über den Gesichtskreis dessen hinausgeht, was eine Lebenslehre zu erreichen vermag, die weder ein überweltlich absolutes Leben, noch in der Welt ein anderes als ein irdisch-materielles Leben kennt.

Der Verfasser sagt gegen den Materialismus S. 40 mit vollkommenem Rechte:

„Die Weltmaterie ist (nach dem Materialismus) durch allgemeine Naturgesetze, welche in der todten und lebenden Natur dieselben sind, regiert. Als solche allgemeine Naturgesetze gelten die sonst besonderen Gesetze der Schwere, der Mechanik, die physikalischen und chemischen Gesetze. Da es weiter keine Lebensgesetze neben diesen geben soll, die Gesetze aber die Thätigkeits-Ordnung ausdrücken, so würde hiernach der Mensch keine lebende Thätigkeits-Ordnung in sich haben; er würde auch keine specifischen Lebenseigenschaften zeigen können, die nicht in Blitz und Donner, Sturm und Wind, Erdbeben und Vulkanen schon vorgebildet wären. Wachsthum, Ernährung, Zeugung, Empfindung, Lebensbewegung würden allgemeine Naturprocesse sein, die ausser den lebenden Wesen allen Körpern der todten Aussenwelt zukämen. Die Steine müssten empfinden, denken, reden können. Da hiernach Leben und Bewegung identisch sind, ein allgemeines Naturleben angenommen wird und eine besondere Lebensbewegung nicht existiren soll, so ist es der Eigenmacht des Menschenlebens gegenüber ein Missbrauch des Wortes: Leben, wenn man auch der todten Natur Leben zuschreibt."

Wohlgesprochen! Allein was hindert, gegen den Verfasser in folgender Weise zu argumentiren: diese Lebenslehre kennt keine Begründung des Lebens in einem absoluten, überweltlichen Lebendigen, sondern sie setzt an die Stelle desselben den abstracten Begriff einer höchsten Allgemeinheit des Lebens, dessen besondere

Erscheinungsweisen die „individuellen lebendigen Wesen nur sein könnten, so dass sie nur immerfort sich neugestaltende, aber auch stets wieder verschwindende Determinationen eines allgemeinen Lebensprocessgesetzes wären, denen weder eigene Wesenheit, noch irgend eine Spur von Eigenheit und Freiheit zukommen könnte. Diese Lebenslehre will Leben, Eigenheit, Individualität, selbst Freiheit begründen; allein sie bleibt trotz alles Anlaufs zur Erfassung des Lebens in Abstractionen stecken und kann aus ihren abstracten Principien Individualität und Freiheit nicht ableiten.

Wer die Wahrheit des Theismus verkennt, der keineswegs in idealistischer Art adäquat gefasst wird, der kann niemals Leben, Individualität, Freiheit begründen. Wem Gott als absolutes persönliches Leben in seinen Gedanken verschwindet, der muss alle Hoffnung fahren lassen, concretes Leben, Individualität, Freiheit begründen zu können. Ist Gott nicht frei (was nicht mit willkürlich einerlei ist), so ist er nicht Begründer der Freiheit, und ist Gott nicht Begründer der Freiheit, so gibt es keine Ereiheit und Alles ist unerbittlicher Nothwendigkeit und Vergänglichkeit unterworfen. „Die Anabiotik", sagt der Verfasser S. 98, „beseitigt . . die abstracten Grundbegriffe von Kraft und Materie, indem sie zuerst die Annahme von allgemeinen Naturgesetzen, die die lebende und todte Natur zugleich umfassen sollten, als einen Irrthum bezeichnet und zeigt, dass es solche abstract allgemeine Naturgesetze gar nicht gibt, und dass man fälschlich die besonderen physikalischen und chemischen Gesetze der todten Natur als allgemeine Naturgesetze genannt und untergeschoben hat. Eben so wenig als abstract allgemeine Naturgesetze gibt es allgemeine Naturkräfte oder Weltkräfte, und was man Weltleben, Weltseele, Weltvernunft nennt, sind keine concreten Dinge, sondern abstracte Begriffe und Hypothesen. Es gibt eben so wenig eine allgemeine Weltmaterie, und die chemischen Stoffe, die man als solche betrachtet hat, sind niemals Träger des wahren Lebens." Hier ist allerdings richtig, dass die Gesetze der todten und der lebenden Natur nicht dieselben Gesetze sein können, aber dies schliesst nicht aus, dass es Naturgesetze gibt, welche der todten und der lebenden Natur gemeinschaftlich sind, sonst könnte es keinen Wechselbezug der todten und der lebenden Natur geben und todte und lebende Natur fielen als zwei Absolute auseinander. Bei dem Verfasser fallen sie denn auch wirklich als zwei Absolute auseinander, wenn er sie auch wieder aufeinander beziehen muss, ja, so weit geht, das Leben (S. 100) als einen beständigen Zernichtungsprocess der Aussenwelt zu bezeichnen, ohne zu bedenken, dass, wenn dieser angenommene Zernichtungsprocess sich vollendete, das Leben sich selbst untergraben

würde. Der Dualismus des Todten und des Lebenden ist ihm ein ursprünglicher, anfangsloser, der eben darum auch ein endloser sein müsste. Und doch ist offenbar ein absoluter Dualismus ein Widersinn. Wenn die Annahme allgemeiner Naturkräfte oder Weltkräfte, allgemeines Weltleben, Weltseele, Weltvernunft Abstracta sind, so hat der Verfasser doch ja selber gesagt, das Leben sei die höchste Allgemeinheit nicht bloss in der Natur, sondern auch im Geiste etc. und hat also selber das Abstractum eines für das Nichttodte allgemeinen Weltlebens gesetzt.

Allerdings findet sich *in concreto* in der Natur der Unterschied und Gegensatz des Todten und des Lebenden. Wenn der Verfasser denselben aber für einen fundamentalen und principiellen Gegensatz erklärt, so steigert er ihn zur Absolutheit und kann nun aus diesem Dualismus nicht mehr herauskommen. Diesem Dualismus waren Schelling und Hegel nicht verfallen, da sie Alles aus dem Einen Absoluten ableiteten. War es auch irrig, wenn Schelling die Materie als erloschenen Geist, Hegel als entäusserte, von sich gekommene Idee fasste, und wenn beide Philosophen deshalb das Unorganische zum Organischen, das Organische zum Geistigen sich erhebend vorstellten, weil es nach ihnen doch nur das Absolute selbst war, welches sich in diesem Niedergang nur verbarg und in diesem Aufsteigen zu sich selbst zurückkehrte, so war diese Lehre vom pantheistischen Standpunkte aus doch consequent und erhob ihre Gründer wie über den Dualismus, so auch über den Naturalismus. *) Der Verfasser aber verfällt dem Dualismus und erhebt sich im Princip nicht über den Naturalismus, obgleich er in den Folgesätzen den Naturalismus überschreiten will. Sein Dualismus nöthigt ihn sogar, neben seinem Naturalismus des Lebens den Materialismus des Unorganischen stehen zu lassen. In Betreff seiner Lehre vom Hervorgang des Menschen aus dem Thiere (dem Affen) möge er erst einmal zeigen, dass sich das Vernunftlose zum Vernünftigen, das Unfreie zum Freien, das Sterbliche zum Unsterblichen steigern könne. Dass das Sterbliche zum Unsterblichen sich steigern könne, welches ihm ohne Bewusstsein und Absicht passiren müsste, ist doch wohl widersinnig.

Der Verfasser wagt den Standpunkt des Referenten (S. 122) zu den abgelebten Theorien zu werfen, verräth aber, dass er ihn so gut wie gar nicht kennt, wenn er ihn als theosophisch-idealistisch bezeichnen zu dürfen glaubt. Der Standpunkt des Referenten ist vor Allem philosophisch und nicht dem Idealismus, sonderm dem

*) Schelling's Werke II. 226, 359, 362, 500, 526 ff.; 567 ff.; III. 79, 90, 182, 272. Hegel's Werke VII. 1, 23 ff., 29, 38.

Ideal-Realismus zugewendet. *) Nicht der Theismus gehört zu den veralteten Theorien, sondern der Pantheismus, der schon oft wieder aufgewärmt wurde, aber immer wieder unterliegen musste. Was die theistischen Religionen, vor Allem das theistische Christenthum, für die Cultur der Menschheit geleistet haben, das ist ganz unvergleichlich grösser als Alles, was die pantheistischen Religionen gewirkt haben. Vom Theismus in den philosophischen Systemen gilt ganz dasselbe für die Cultur der Wissenschaft — und der Praxis. Die grössten und edelsten Geister aller Zeiten haben dem Theismus gehuldigt und die grössten Entdecker fast auf allen Gebieten der Wissenschaft nicht weniger. Der Theismus ist Centrum, Herz, Seele, Geist aller Cultur der Menschheit und kann so wenig veralten als Gott selbst veralten kann. Der philosophische Theismus in seiner fortschreitenden Ausgestaltung wird vielmehr Alles in den Wissenschaften, was seinem Princip widerspricht, zu den alten Scherben werfen und den letzten Rest des Naturalismus vertilgen.

28.

Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt von Dr. Carl Gustav Carus. Mit mehreren eingedruckten Illustrationen. Wien, Braumüller, 1866.

Schon Baader empfand den Mangel einer vergleichenden Psychologie als eine wesentliche Lücke in unserer wissenschaftlichen Literatur. Das vorliegende Buch des berühmten Verfassers ist als ein erster Versuch zu begrüssen, diese Lücke auszufüllen. Die vielseitigen Studien und Leistungen des Verfassers in den Gebieten der Anatomie, Physiologie und Psychologie liessen erwarten, dass er auch für die vergleichende Psychologie Förderliches und Gehaltvolles leisten werde. Diese Erwartung findet sich nicht getäuscht in diesem geistvoll geschriebenen Buche.

An vereinzelten und theilweisen Arbeiten in diesem Gebiete hatte es zwar seit Aristoteles nicht gefehlt, **) zahlreicher treten sie

---

*) Philos. Schriften I. u. II. Band.

**) Eine Geschichte der Thierpsychologie fehlt noch. Sie würde interessante Ergebnisse liefern. Vergl.: Ueber das Seelenleben der Thiere. That-

seit Descartes und Leibniz hervor, noch mehr aber seit Schelling und Oken den einschlägigen Untersuchungen einen neuen und kräftigen Impuls gegeben hatten.

Aber erst dem Verfasser verdanken wir eine auf die Erfahrungswissenschaft sich stützende, mit philosophischem Geist geschriebene systematische Durchführung der vergleichenden Psychologie.

Der Verfasser hatte (1861) seine Naturphilosophie (Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz) mit dem Gedanken eröffnet: „Alle Philosophie setzt Gott voraus und ist nur möglich unter dieser Voraussetzung.“ Hiermit hatte er alle Beweise für das Dasein Gottes in Uebereinstimmung mit Baader auf Rückweise auf Gott zurückgeführt. In seinem Werke: Psyche (1846, zweite Auflage 1851) hatte er ausgesprochen, dass der Schlüssel zur Erkenntniss vom Wesen des bewussten Seelenlebens in der Region des Unbewusstseins liege. In dem vorliegenden Werke bezeichnet er mit dem Namen „Seele“ jenen inneren Lebensmittelpunkt eines organischen Wesens, in welchem wir die Grundbedingung alles Daseins und aller Entwickelung dieses Wesens anerkennen. Er findet mit Recht diese Auffassung schon von Aristoteles vorangedeutet in dessen Ausspruch: „Die Seele sei die erste Wirklichkeit eines natürlichen gegliederten Körpers.“ Es kommt ihm nun vor Allem darauf an, festzuhalten, dass dieser Lebensmittelpunkt ein rein ideeller sein müsse und in keiner Weise Theil haben könne an dem materiellen Element dieses Organismus. Wenn wir nun nicht anders können, als jenes psychisch Ursprüngliche an und für sich niemals als ein Bewusstes, sondern stets als ein Unbewusstes vorauszusetzen, welches dann nur möglicherweise und stets erst nach und nach zum Bewusstsein sich durchbilden kann, so muss doch jener in diesem Sinne belebend wirkende ideelle Keimpunkt an sich wieder nothwendig auf einer höheren Basis ruhen, von welcher er seine Macht herleitet.

Daher müssen wir behaupten, dass diejenige Idee, welche als ein eigenthümlich Schaffendes die Entstehung der organischen Urzelle und endlich die Entwicklung einer Seele setzt und bedingt, nur möglich werde, in wiefern sie mystischer Weise (d. h. wovon wir wissen, dass es sein muss, aber nicht wissen, wie es sein kann) im allgemeinen Schaffenden, d. h. in Gott, vorgedacht war.

Der Hauptgrundsatz, den der Verfasser der Entwickelungsgeschichte der Seele zu Grunde legt, ist nun der, dass ebenso wie

---

sachen und Betrachtungen. Von Maximilian Perty. Leipzig und Heidelberg, Winter 1865. Die historische Einleitung dieser Schrift enthält eine kurze Skizze der Geschichte der Thierpsychologie.

aus der Urzelle durch unendliche Zellenwiederholung der animalische und menschliche Organismus heranwachse, und wie für keine dieser unendlichen, durch Zellentheilung und Wiederholung vermehrter Zellen die Vorausbedingung der Idee fehlen könne, so sich nothwendig in gleicher Weise durch diese materielle Fortzeugung auch die Potenzirung der gesammten ideellen Seite des Organismus erweise und nothwendig die Energie oder Entelechie dessen, was früher als ideeller Lebensmittelpunkt nur das Dasein der Urzelle bedingt habe, zu dem sich steigere, was zwar an und für sich immer noch ein Immaterielles und sinnlich nicht Erkennbares bleibe, aber in seinen mannigfaltigeren und weiteren Wirkungen endlich und zuhöchst der Wiederspiegelung seines eigenen Wesens fähig werde und dann den Namen der selbstbewussten Seele erhalte.

Hieraus ergibt sich dem Verfasser die wichtige Folgerung, dass das Wesen der Seele und alle unendlich verschiedenen Lebensformen derselben nur dann in rechter Weise begriffen werden können, wenn wir uns davon durchdringen: 1) dass von einem solchen Wesen nie und nirgends als von einem sofort und unmittelbar Fertigen und Abgeschlossenen, sondern allemal nur als von einem Werdenden und jedesmal wieder vom Unbewussten Ausgehenden die Rede sein könne und 2) dass jegliches Seelenleben auf dem Stufengange vom schlechthin Unbewussten an zum allmälich auftretenden Fühlen, und dann Wissen von der Welt bis endlich zum Wissen von sich selbst, im grossen Kreise der Lebendigen stets in zweifach verschiedener Weise fortschreiten werde: nämlich in einem und demselben Organismus von dem tiefsten Unbewusstsein bis höchsten Selbstbewusstsein (so im Menschen), und ein andermal: in unendlich verschiedenen Organismen, zwar immer auch wieder beginnend als durchaus Unbewusstes, dann aber jedesmal auf unendlich verschiedenen Stufen, und zwar jedesmal auf verschiedene Weise, sich abschliessend, nie aber dabei bis zum vollen Wissen von sich selbst gelangend (so in dem Reiche der Thiere). Auf diese Weise entstehen dem Verfasser nun zwei ganz verschiedene Reihenfolgen, deren eine den Entwickelungsgang der menschlichen Seele begreife, während in der anderen eine sehr ähnliche Entwickelungsgeschichte, jedoch überall ohne höchsten Abschluss und auf unzählig verschiedenen Stufen stillstehend, in der unendlichen Vielheit so höchst verschieden sich äussernder Thierseelen zur Bethätigung kommen. Die erstere Reihenfolge fasst der Verfasser als ein Continuum, wo wir die Unterschiede der Stufen immer nur im Allgemeinen und nie ganz scharf bezeichnen können, die zweite als ein Discretum seelischer Eigenthümlichkeiten, welche im Ganzen zwar jedesmal von demselben Anfange anheben und

in sich auch stets wieder den ähnlichen Stufengang verfolgen, jedoch dann auf sehr vielerlei, ja auf unendlich verschiedene Weise sich abschliessen.

Nach dieser Grundlegung, welche noch näher erläutert wird, geht der Verfasser zur vergleichenden Psychologie im Einzelnen über. Nach einer Untersuchung über die ersten Andeutungen thierischen Seelenlebens und einem Rückblick auf scheinbar psychische Phänomene in Pflanzen und Protorganismen stellt der Verfasser das Seelenleben der Thiere in folgender aufsteigender Ordnung dar:

A. Seelenleben hirnloser Thiere: I. Thiere mit problematischem oder doch acentrischem Nervensystem, II. Thiere mit einem zwar noch hirnlosen, aber schon vollkommenen central gewordenen Nervensystem und Seelenleben: 1) der Weichthiere, 2) der Cirrhipeden, 3) der Gliederthiere: a. wurmartige Thiere, b. Asseln, c. Krebse, d. Scorpione, e. Spinnen, f. Insecten.

B. Seelenleben der Thiere mit entwickelter Gehirnbildung im Allgemeinen.

C. Seelenleben der Thiere im Besonderen. I. Seelenleben der Fische, II. der Amphibien: 1) Batrachier, 2) Ophidier, 3) Chelonier, 4) Saurier.

D. Seelenleben der Vögel: I. der Wasservögel, II. der Landvögel, III. der Luftvögel.

E. Seelenleben der Säugethiere.

Niedere Ordnungen:	Höhere Ordnungen:
I. Zahnlose.	VI. Wale.
II. Nager.	VII. Robben.
III. Insectenfresser.	VIII. Einhufer.
IV. Flederthiere.	IX. Wiederkäuer.
V. Beutelthiere.	X. Vielhufer.
	XI. Fleischfresser.
	XII. Affen.

Es ist hier der Ort nicht, in die reichen Besonderheiten der geistreichen Charakteristik der aufsteigenden Scala des Thierlebens in Rücksicht des Seelenlebens näher einzugehen. Wir begnügen uns, dem Leser anzudeuten, dass er im Studium dieser Schrift einen reichen Ertrag tieferer Einsicht und Erkenntniss gewinnen kann. Der Werth der Schrift wird noch erhöht durch die gegen Ende derselben ausgeführte Nachweisung des Unterschiedes des Thieres vom Menschen. Der Verfasser verwirft es aus triftigen Gründen,

den Menschen als Thier aufzuführen und nicht mehr Unterschied zwischen einem Gorilla und einem Menschen, als etwa zwischen einem Maki und einem Gorilla anzuerkennen. Er weist nach, dass es nicht etwa ein einzelnes Organ sei, was den Unterschied und die ewige Trennung von Thier und Mensch begründe, sondern dass der Unterschied in Wahrheit durch die ganze Organisation gehe. Er weist insbesondere nach, dass es stets den niederen Typus bezeichne, wenn ein Knochen recht einfach, cylindrisch gerade, so zu sagen wie ein Stock sich darstelle, während sein Typus sogleich ein höherer werde, wenn derselbe in reiner, zu einer anfangenden Spirale sich hinneigender, zart modulirter Doppelkrümmung seiner Flächen, die Gestalt des Ganzen durch und durch verschönere. „Eine Ulna oder der Humerus eines wohlgewachsenen Menschen z. B., neben den gleichnamigen Knochen eines Hundes oder Pavians gehalten, welche ausserordentlichen Verschiedenheiten gerade in dem hier erwähnten Sinn werden dann schon zwei solche Präparate erkennen lassen! Gewiss! man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, dass es für den auch ästhetisch genug durchgebildeten anatomischen Forscher, dem der Blick überhaupt aufgegangen ist für alle solche zarte Linienverhältnisse in den Conturen organischer Formen, es unbedingt möglich werden müsse, schon an der Beachtung gerade eines solchen höheren Formencharakters allein, jeden einzelnen menschlichen Knochen (selbst ohne noch auf seine Stelle im ganzen Skelet Rücksicht zu nehmen) als eine menschliche Bildung zu erkennen!“

Von den einzelnen Organen, welche den Abstand zwischen Menschen und dem menschenähnlichsten Thier besonders deutlich ausdrücken, hebt der Verfasser natürlich vorzugsweise den Hirn- und Kopfbau hervor. Er verweist hierüber auf seine Abhandlung: Zur vergleichenden Symbolik zwischen Menschen- und Affen-Skelet in den Verhandlungen der Leop.-Carol.-Akademie (28. Band). Dort hat der Verfasser auf das Bestimmteste nachgewiesen, wie sehr der Schädel- (und also auch Hirn-) Bau sogar des menschenähnlichsten Affen (des Gorilla) gegen den des Menschen überall zurücksteht. „Wenn demnach das gesammte Thierreich überall nur als Bruchstück, als Fragment erscheint, so ist das ihm gegenübergestellte Menschenreich trotz seiner vielfältigen vorübergehenden inneren Spaltungen, seinem eigensten geistigen Wesen nach, stets eine Einheit und strebt als Ganzes durch die Jahrtausende seiner Existenz, immer innerlich sich erneuend und einem meist nur dunkel ihm vorschwebenden Ziele nach fortschreitend zum Ziel, von dem wir, als Menschen, nie gross genug denken können, während die Thierheit ohne irgend wesentliche Aenderung zu aller Zeit auf derselben Stufe verharrt,

so dass denn aus alle dem mit genügender Schärfe hervorgeht, welchen reinen und durchgreifenden Gegensatz diese beiden Totalitäten gegen einander darstellen, und wie wenig es begründet sei, die eine an sich wieder nur als Bruchstück der anderen (die Menschen folglich nur als eine besondere Gattung von Thieren) zu betrachten, was denn jetzt unter vielen unserer neueren Physiologen wirklich wahrhaft zur Mode geworden ist."

Während schon Herder eine tiefere Auffassung andeutete, während Schiller den herrlichen Ausspruch that:

„Von der Menschheit, du kannst nie gross genug von ihr denken;
Wie du im Busen sie trägst, prägst du in Thaten sie aus,"

wissen unsere Materialisten nicht klein genug von dem Menschen zu denken und wähnen doch eben dadurch das Heil der Menschheit herbeiführen zu können. Sie ruhen nicht, bis sie es heraus zu haben glauben, dass sie richtig vom Affen abstammen, und rühmen sich dann, wie sie es trotz solcher Abkunft so herrlich weit gebracht, sich als den complicirtest zusammengesetzten Stoff und als erkennende Affen, das Universum als eine blindwirkende und blindgewirkte Atomencomplex-Maschine erkannt zu haben.*) Wenn der

*) „Wir hoffen" sagt C. Vogt (in seinen Vorlesungen über den Menschen, IV. Lief. S. 287), „dass uns das Bewusstsein genügen möge, Menschen unter Menschen zu sein, und dass in unseren Handlungen die Erkenntniss der gleichen Rechte Aller auch die Richtschnur sein werde, nach der wir uns bewegen, ohne andere Hoffnung, als diejenige der Anerkennung unserer Mitmenschen, ohne andere Furcht, als diejenige der Bewährung unserer Menschenwürde, die wir um so höher anschlagen, mit je gröserer Arbeit sie von uns und unseren Vorfahren bis zu dem niedrig stehenden Affen hinab errungen worden ist." Als ob die Menschenwürde nicht aufgegeben würde, wenn der Mensch als ein entwickelter Affe angesehen wird. Dass nach dieser Ansicht der Affe zum Menschen sich entwickelt habe, könnte auch nur in Folge eines nothwendigen Naturvorgangs geschehen sein, und der Mensch würde nach wie vor den nothwendigen Naturgesetzen unterworfen bleiben, könnte also auch zu einer Würde, oder vollends zu einer höheren Würde nicht erhoben worden sein, sondern wäre nur eine etwas complicirtere Stoffmaschine geworden, bei welcher von Würde und Verdienst und dergleichen ernsthaft zu reden lächerlich wäre. Wenn C. Vogt bei dem bleiben will, was er in seinen Bildern aus dem Thierleben, seinen physiologischen Briefen, seinen Vorlesungen über den Menschen und in anderen Schriften zu sagen sich nicht entblödet hat, so sollte er uns wenigstens mit dem Täuschungsversuch verschonen, als ob auf dem Baume des Materialismus die Frucht der Menschenwürde wachsen könne. Ob gleichwohl eine theistische Schöpfungstheorie (mit Baumgärtner) gewisse Thierklassen als Keimgeber des Menschen annehmen kann, diese Frage mag hier noch eine offene bleiben, so grundverkehrt auch die Vogt'sche (materialistische) Vorstellung von der Entstehung des Menschen ist.

Verfasser äussert: „wer sich denn doch angemessener in jene Gesellschaft gestellt glaube, den wäre es unrecht mit Gewalt in eine andere Reihe versetzen zu wollen", so können wir dies natürlich nur für Ironie nehmen, halten es aber für passender, den Materialisten zu sagen, dass sie trotz ihrer Meinung von zweideutiger Bescheidenheit schon dadurch ihre Nichtabstammung vom Affengeschlecht beweisen, dass sie wenigstens der schlechtesten von allen Philosophieen — dem Materialismus — huldigen Denn das vermögen weder Affen, noch würden es Abkömmlinge von Affen je vermögen, weil dies die Gesetze der Natur, die nur Vernunftloses durchaus beherrschen können, aufheben hiesse. Und L. Feuerbach hat Euch ja gelehrt, dass wer ein Gesetz der Natur aufhebe, sie alle aufhebe.

Auf geistreiche Weise zeigt der Verfasser die Nothwendigkeit der Annahme der Vergänglichkeit der Thierseelen im Gegensatze zu der Nothwendigkeit der Annahme der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele. Seine tiefgedachte Ansicht lässt sich in dem Gedanken zusammenfassen: Seelen, welche des Bewusstseins und des Gedankens des Ewigen, des Unvergänglichen und hiermit Gottes nicht fähig sind, können auch nicht für die Ewigkeit und Unvergänglichkeit bestimmt, nicht unsterblich sein; Seelen dagegen, die sich durch das Bewusstsein und den Gedanken des Ewigen, Unvergänglichen, Gottes zum Geist erheben, sind auch für die Ewigkeit bestimmt und hiermit der Unsterblichkeit theilhaft.

Zuletzt wendet sich der Verfasser noch gegen die Hypothese Darwin's und zeigt, dass sie, vollends in ihrer materialistischen Deutung, schon durch die Nothwendigkeit, Alles durch die Idee des göttlichen Geistes gestaltet zu denken, ausgeschlossen sei, dass sie also schon in deistischer Fassung die gedankenlose Ideelosigkeit zur Voraussetzung habe. Von einer neuen Seite fasst er die Sache an, wenn er sich in folgender Weise vernehmen lässt. „Alle höheren Pflanzen- und Thierorganismen (besonders die letzteren) zeigen im Innern eine mehr complicirte Organisation, und die Thiere insbesondere machen sich bemerklich durch eine Vielheit von Eingeweiden, welche in ihrer allmäligen Entwickelung natürlich eben so bestimmten Gesetzen folgen, wie auf der Erde die einzelnen Pflanzen und Thiere selbst. Indem man sonach Entwickelung einzelner Geschöpfe und Entwickelung einzelner innerer Organe allerdings zu parallelisiren das Recht hat, so folgt daraus, dass, wäre überhaupt Darwin's Ansicht von der Hervorbildung einer Gattung aus der andern die richtige, dasselbe Gesetz auch entschieden für die Bildungsgeschichte innerer Organe gelten müsste. — Nichtsdestoweniger findet hier eine ganz andere Modalität statt, nämlich jedes Organ entsteht aus allgemeiner Urmasse

des Organismus an seiner Stelle unmittelbar, — das Hirn z. B. wird nicht durch allmälige Umwandlung aus dem Herzen gebildet, das Auge wächst nicht aus dem Ohr hervor u. s. w., sondern jedes hat an seinem Ort auch seine eigene Entstehung, — ganz so, wie ältere Forscher stets die Ueberzeugung festhalten zu müssen glaubten, dass der Fisch nicht aus der Molluske, der Vogel nicht aus dem Fisch allmälich hervorgegangen sein könne u. s. w. — sondern, dass jenes göttliche Wesen, welches überhaupt vermochte, den Planeten mit unermesslicher Mannigfaltigkeit von Einzelwesen zu bevölkern, nach bestimmten ideellen Gegensätzen auch jede besondere Gattung von Geschöpfen da hervorgehen hiess, wo für's Leben insbesondere ihre Rolle bleibend gegeben sein sollte." Eine analoge Betrachtung führt der Verfasser bezüglich der Metalle und Metalloide durch, die gleichfalls nicht durch allmälige Umbildung aus einander hervorgegangen sein könnten. In Betreff von gegen Darwin sprechenden Thatsachen aus der paläontologischen Welt beruft er sich auf Göppert, welcher es als unzweifelhaftes Ergebniss vielfältiger Forschungen ausgesprochen hat, „dass schlechterdings unbegreiflich bleibe, wie so ganz verschiedene Gattungen als die in der paläozoischen Zeit schon vorhandenen Zellenpflanzen höhere Kryptogamen oder Gefässkryptogamen, Monokotyledonen, ja sogar Gymnospermen, nur in gerader Linie von einander abstammen und am Ende Abkömmlinge einer einzigen primordialen Form sein sollten?"

Darwin's Hypothese verwandelt die ideelle Gliederung des Systems der Schöpfung, vermöge deren das Pflanzenreich und das Thierreich überall ideelle Uebergänge von einer Form in die andere erkennen lässt, in eine Reihe reell aus einander entsprungener Formen, und zwar nach völlig blind wirkenden Gesetzen der Natur. Kant hatte die Möglichkeit eines reellen Ursprungs der Arten aus einander nicht in Abrede gestellt, aber diese Hypothese doch nur dann für vielleicht ausführbar erachtet, wenn sie auf dem Standpunkt der Teleologie versucht werde. Dagegen hielt er den Materialismus für ganz und gar unfähig, aus seinen Voraussetzungen uns den Ursprung der Arten auseinander zu erklären. Der Schöpfungsbegriff Darwins ist zwar deistisch, nicht materialistisch, aber Darwin macht weiter keinen Gebrauch von seinem Deismus. Den Theismus erreicht er ohnehin nicht.

Der Deismus Darwin's macht sich kenntlich in seiner völligen Ignorirung Gottes, sobald derselbe die materielle Welt und auf der Erde einige wenige organische Formen (Zellen) erschaffen *) oder

*) Ueber die Entstehung der Arten von Brunn. 1. Aufl. S. 499.

ihnen Leben eingehaucht hat, wonach also Gott sich in seine Ueberweltlichkeit zurückgezogen hätte und die Welt nach ihren immanenten, ihr eingehauchten (?) Gesetzen ablaufen liesse. Da nun danach Gott und die göttlichen Ideen weiter gar keinen Einfluss auf Gestaltung und Entwickelung der Welt haben, so ist es unvermeidlich, dass Darwin in seinen Erklärungsversuchen naturalistischen und materialistischen, mechanischen Vorstellungen sich mehr oder minder nähert, und was er, im Sinken nach dieser Richtung hin begriffen, noch zu thun übrig lässt, das führen seine naturalistischen und materialistischen Jünger vollends bis zur offenbaren Absurdität aus. Doch fehlt es nicht an besonneneren Naturforschern, welche mehr Willkür und Phantasie, als strenge Wissenschaft in diesen Strebungen erblicken. Sehr gut hat L. K. Schmarda in seiner Zoologie die Hypothese Darwins eine Sensationstheorie genannt, und zum Theil sehr schlagende Gründe gegen ihre Gültigkeit vorgetragen. Vergl. L. K. Schmarda's Zoologie I, 149—152 und Baader's Werke XII, 174—175. „Wir müssen . . . jenes System bestreiten, nach welchem man eine fortschreitende Vervollkommnung annimmt, vermöge welcher auch die untersten Arten und Classen der Wesen zum höchsten Rang in der Wesenkette aufsteigen können . . . Vielmehr ist in den Gattungen und selbst in den einzelnen Wesen Alles geordnet und bestimmt . . . . Jede Classe, jede Familie hat ihre Grenzen, welche keine Gewalt je überschreiten kann.“ Innerhalb gewisser Grenzen sind also Veränderungen zuzugestehen.

IV.

Zur Anthropologie und Psychologie.

29.

Die Anthropologie. Die Wissenschaft vom Menschen in ihrer geschichtlichen Entwickelung und auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte. Den Bildern der deutschen Nation gewidmet. Erster Theil: Einleitung und Geschichte der Anthropologie (Entwickelung der Wissenschaft vom Menschen seit den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart). Zweiter Theil: Die Wissenschaft vom Menschen in seinem Leben und in seinen Thaten, mit besonderer Berücksichtigung der Menschenerziehung. Von Karl Schmidt. Mit Holzschnitten und Lithographieen. Dresden, Ehlermann. 1865 (mit Namen- und Sach-Register).

Das vorliegende Werk ist eine Umarbeitung und Eweiterung der „Anthropologischen Briefe" desselben Verfassers. *) Seit Burdach's Anthropologie ist es das umfangreichste und zugleich bedeutendste Werk dieser Art. Der erste Theil desselben ist der erste umfänglichere Versuch einer Geschichte der Anthropologie, die mit Fortlage's Geschichte der Psychologie verglichen zu werden verdient. **) Schon die allgemeine Uebersicht zeigt die Reichhaltigkeit der Ausführung: Wesen und Begriff der Geschichte der Anthropologie: A. Der Orient. B. Griechenland und Rom. C. Die Anthropologie des neuen Testaments. D. Die Anthropologie des Mittelalters. E. Der Zug zur Neuzeit. F. Die Neuzeit: a. von Harvey, Cartesius und Baco bis Haller und Kant; b. von Haller und Kant bis zur Gegenwart: 1) die somatische Anthropologie der Neuzeit, 2) die Grundsteinleger der neueren Gedankenentwickelung, 3) die Naturphilosophie, 4) der thierische Magnetismus, 5) die Psychiatrie, 6) die dialektische, speculative und auf Selbstbeobachtung gestützte Psy-

*) Anthropologische Briefe von Dr. K. Schmidt. Dessau, Katz. 1852.

**) System der Psychologie als empirischer Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes. Von Prof. Dr. Fortlage. I. 20—52.

chologie in der Gegenwart, 7) die gegenwärtige Psychologie in Frankreich und England, 8) die Resultate der gegenwärtigen anatomischen, physiologischen und ethnographischen Forschungen, 9) die Phrenologie, 10) die Physiognomik. Schluss. Erläuterungen und Ausführungen.

Die Einleitung verbreitet sich über den Begriff der Anthropologie, ihre Eintheilung, über ihren Zweck, ihre Würde, ihren Werth und über ihre Methode. Die Geschichte der Anthropologie des Orients beschränkt sich auf wenige Angaben über die Lehren der Chinesen, der Inder, der Aegypter, der Perser und der Hebräer. Die Anthropologie und Psychologie der Hebräer, nicht sowohl als Wissenschaft denn als religiöse Lehre, wird besonders hervorgehoben und mit Recht behauptet, dass die Hebräer in der Kenntniss des menschlichen Lebens weiter als die übrigen orientalischen Völker vorgeschritten waren und besonders in der Psychologie alle orientalischen Völker überragten, obschon nur die ethische Seite eine wahrhafte Durchbildung erhalten habe. Eingehender findet sich die Anthropologie der Griechen und Römer dargestellt. Die Anthropologie des neuen Testaments und besonders des h. Paulus ist wieder sehr kurz abgehandelt, während die des Mittelalters wieder etwas mehr berücksichtigt ist. Der Uebergang zur Neuzeit ist auch kurz genug ausgeführt und insbesondere J. Böhme ziemlich karg bedacht. Dies kann weder in Rücksicht der Bedeutung Böhme's an sich, noch in Rücksicht des vielseitigen und weitreichenden Einflusses Böhme's auf eine grosse Zahl hervorragender Forscher seit mehr als zwei Jahrhunderten gerechtfertigt werden.

In den Literaturangaben vermisst man jede Beziehung auf Baader's Werke, in welchen das Bedeutendste niedergelegt erscheint, was je über Böhme geschrieben worden ist. Man sagt nicht zu viel, wenn man diese schnöde Ignorirung Baader's, die so häufig geübt wird selbst da, wo ihm augenscheinlich die grössten Verdienste zukommen, wahrhaft himmelschreiend nennt. Die Hauptsorgfalt des Verfassers ist der Anthropologie der Neuzeit zugewendet. Die erste Epoche der neuzeitlichen Anthropologie läuft nach ihm von Harvey, Cartesius und Baco bis Haller und Kant, die zweite von Haller und Kant bis zur Gegenwart. Die erste fasst einen Reichthum von Erscheinungen in sehr gedrängter Uebersicht zusammen, während die zweite die relativ grösste Ausbreitung gefunden hat. Haller und seine Schule, Kant und seine Schule werden eingehend berücksichtigt und selbst J. G. Fichte wird nicht unbeachtet gelassen. Von den Naturphilosophen werden Schelling, Oken, Schubert, Steffens, Krause, Carus, Fechner, Schultz-Schultzenstein gewürdigt. Baader's wird auch hier nicht gedacht, der doch, wenn

er auch in der Ausführung seiner Ideen zurücksteht, an Originalität und Tiefe über sie hervorragt. Schelling's erste Philosophie wird allzu kurz skizzirt und seine zweite unrichtig als in einer Theogonie und Kosmogonie nach J. Böhme endend bezeichnet. Wohl haben Schelling's subjective Auffassungen Böhme'scher Ideen auf seine spätere Philosophie Einfluss geübt, aber sie ist im Ganzen ein Gewächs, welches keineswegs Böhme's Lehre wiedergibt oder als consequente oder berechtigte Weiterbildung derselben anzusehen wäre. Böhme würde sie als eine beleidigende Verzerrung und Verfälschung seiner Lehre angesehen und mit Entschiedenheit zurückgewiesen haben, wie dies Baader in seinem Namen factisch gethan hat. Darüber bleiben unsere Forscher in einem krassen Dunkel, so lange sie nicht das Verständniss der Baader'schen Darlegungen und Auslegungen der Lehren Böhme's sich aneignen.

Unter den neueren anthropologischen Forschungen bespricht der Verfasser besonders den thierischen Magnetismus und hebt die Phrenologie und Physiognomik hervor.

Der zweite und grössere Theil des vorliegenden Werkes rollt nun die Anthropologie selbst vor unseren Augen auf. Ein Vorwort Oehlmann's *) benachrichtigt uns, dass der Verfasser Dr. Karl Schmidt während des Drucks seines Werkes von einem jähen Tode ereilt worden ist. Schmidt selbst hat noch nach diesem Vorwort den ersten Theil der „Anthropologie" in dieser neuen Ausgabe der Oeffentlichkeit übergeben und vom zweiten Theil derselben fasst die Hälfte im Druck durchgesehen, das Manuscript dazu aber druckfähig dem H. Verleger behändigt. Die Durchsicht der späteren Bogen hat H. Oehlmann besorgt.

Der Herausgeber gedenkt dann noch der anthropologischen Briefe K. Schmidt's, aus deren erweiternder Umarbeitung vorliegende Anthropologie entstanden ist, und einer Reihe anderer Schriften desselben Verfassers, worunter die Spaziergänge durch Göthe's Faust, der Prediger der Jetztzeit und die Geschichte der Pädagogik besonders hervorragen.

Die Anthropologie verläuft nach der Anordnung des Verfassers in folgenden Abtheilungen:

A. Naturleben und Menschenleben.

B. Das Gattungswesen des Menschen: Der Organismus des Menschen und seine Systeme mit ihren Thätigkeiten.

---

*) Nach S. 262 I. d. W. hat W. Oehlmann von der Basis der Phrenologie aus ein Werk: Elemente des Schönen, geschrieben. Vgl. II. 349, 404 (wonach der wahre Name Löser wäre), 424 u. 510.

C. Die Species der Menschheit.

D. Die Individualitäten der Menschheit.

Der Verfasser erhebt sich in der Betrachtung über Naturleben und Menschenleben von vornherein über den Materialismus, Naturalismus und den gemeinen Pantheismus. Der Grund des Lebens ist ihm das absolute Leben. Das Leben ist ihm ursprünglich und also nicht aus Nichtlebendigem entsprungen, sondern in sich selbst gegründet. Der Grund des Lebens ist der und das absolut Reale, die wirkliche und wesenhafte Realität, der absolute Geist. Die Welt ist die Idee, das Wort, der Gedanke, die That, die Geburt des ewigen Lebensgrundes, ihre immanente Wirksamkeit, das ewige Sichselbstbestimmen Gottes. Die Welt ist ewig aus ihm geboren nach Kraft und Stoff, nach Seele und Leib, nach Geist und Natur. Welt und Gott sind Correlate. Sie sind nicht identisch, denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit. Die Welt ist die Gesammtheit der Gegensätze, die Gottheit reale Vereinigung aller Gegensätze. Gott und Welt gehören zusammen: Gott ist die Seele der Welt, die Welt der Leib Gottes; und wie Seele und Leib im Menschen in und durch einander sind, so Gott und Welt. Nicht die einzelnen Glieder constituiren die Einheit der Menschen; der Mensch macht erst die einzelnen Glieder zu einem Ganzen. So Welt und Gott. Gott schliesst alle Dinge in sich als seine Glieder; er hat als seine Selbstbestimmungen die Vielheit, die Welt, in sich: darum ist er der über die Vielen Uebergreifende. Die Welt ist der offenbare, der zerstreute, gegliederte, der geschaffene Gott, die lebendige Entwickelung der ewig sich zeugenden Gottheit. Weil Gott Leben der That, unendliche That ist, so sind auch alle Dinge in ihrem ureigensten Wesen Erscheinungen, Positionen des Einen Lebens. Gott ist nicht der Mensch, nicht die Erde, nicht die Sonne, nicht der Fixsternhimmel etc., wohl aber ist er Aller absolutes Sein, jedes einzelnen Dinges Lebenscentrum, sein Lebensgesetz, wie die Gesetze der Welt nichts als die Kundgebungen seines Willens sind und die Nothwendigkeit der Welt ist Gottes Freiheit. Der Mensch lebt in Gott und durch Gott, wie Gott im Menschen und durch den Menschen lebt. In der Welt legt sich Gott nach seiner Wesenheit auseinander und nimmt sich in ihr zusammen. Indem er sie in sich zusammenfasst, ist er die Einheit im Unterschiede, sich selbst erfassendes Selbstbewusstsein, absolutes Ich, unendliche Freiheit, wie der Mensch Leib und Seele in sich aufhebt zum freien Selbstbewusstsein. Der Allseiende durchdringt Jegliches und schliesst Alles, was geschieden erscheint, zu Gliedern des Einen grossen Gesammt-

organismus zusammen, der die absolute Harmonie, das Weltall, das Universum heisst.

Leben ist das Urphänomen des Kosmos, des die vollendete Schönheit darstellenden Allorganismus. Die Welt ist ein grosses Lebendiges, ein ewiger Organismus, in dem zahllose Glieder in jedem Augenblick leben und sterben, sich entwickeln, sich neugestalten, ihre Form aufgeben, um in andern Formen aufzutreten; überall Binden und Lösen, Verjüngen und Absterben, Freundschaften und Feindschaften, Hohes und Niederes, Grosses und Kleines, und doch wieder im Kleinsten das Ganze und im Widersprechendsten Harmonie. Alles, was ist, lebt; Alles, was lebt, ist. Leben ist Thätigkeit alles Seienden und sein Zustand. Das Leben ist allgegenwärtig. Auch die Erde, aus Urzellen geworden, lebt. Der Mensch, eine Erdzelle, könnte nicht Leben sein, wenn die Erde, deren Glied er ist, todt wäre.*) Leben kann nicht eine Composition des Todes und vom Tode sein. Im Gottorganismus der Welt ist Alles ewig, von den einzelnen Dingen könnten wir nur sagen, dass sie endlich seien, wenn wir sie loslösen könnten, wenn nicht das Ganze in ihnen gegenwärtig wäre. Nur vom Standpunkte des Individuums zerfällt das Leben in Einzeldinge, an deren Ende dann der absolute Tod liegt. Vom Standpunkte des Ganzen aus ist Alles Kraft und Fülle und Verklärung des Lebens, ist die Welt nur, weil sie lebt, ein ewiges, unaufhörliches Dacapospielen des Lebens. Ein Meer von Werdelust, wohin du auch siehst. Ueberall klopft der Lebenspuls — im Mineral und in der Milchstrasse, im Orion und im Sonnenstäubchen.

Darum gibt es auch im allgemeinen Leben keinen Tod. Tod ist nicht Tod, sondern nur Verwandlung sterblicher Natur.**) Kampf des Lebens mit dem Leben gibt es allein. Das Leben trägt die Bedingungen des Todes und der Tod die Bedingungen eines neuen Lebens in sich. Was die Menschen Tod nennen, ist Anfang des Lebens, ein andersartiges Leben, als es vorher lebte, und das Leben ist wiederum Anfang des Todes. Was ein Glied ist, stirbt. Auch der Mensch. Das Leben verbraucht uns, indem wir das Leben verbrauchen. Unser Leben ist immerwährendes Verleben — es ist der Tod. Nur am Tode erblicken wir das Leben. Aber wir sterben nur, um in jedem Augenblicke wieder aufleben zu können. Darum ist es so schön zu sterben, weil es so schön zu leben ist.***)

---

*) Vergleiche Fechner's Zendavesta.

**) Vergl. J. G. Fichte's Bestimmung des Menschen.

***) Darüber dachten Böhme, Hamann, Oetinger, St. Martin, Baader, zuletzt selbst Schelling merklich anders.

Zur Erläuterung dieser Grundgedanken glaubt sich der Verfasser auf bestimmte Aeusserungen J. Bruno's, J. Böhme's, Schelling's, Baader's, *) A. v. Humboldt's und Goethe's berufen zu dürfen.

Von diesen Grundgedanken aus bestimmt der Verfasser das Verhältniss von Kraft und Stoff als ein unzertrennliches. Die Materie ohne Kraft könnten wir eben so wenig wahrnehmen, als die Kraft ohne Materie. Nur das Materiell-Immaterielle ist für den Menschen wahrnehmbar, nur das Krafthabende, Wirkende, Lebendige. Die blosse Materie ist eben so wenig wirklich, als die blosse Kraft. Alle Dinge sind reale Geister und geistige Realitäten, keine Leiber ohne Seelenwirksamkeit, und keine Seelenwirksamkeit ohne Leiber. Materie und Kraft sind ganz gleichen Ursprungs, wechselseitig nur durch und für einander da. Was von Materie und Kraft gilt, das gilt von Leib und Seele, einer Einheit, die sich im Menschen zu Geist hinauf organisirt. Die Seele ist die innere Leiblichkeit, der Leib die äussere Seelenhaftigkeit, der Leib ist die erscheinende Seele und die Seele ist der verinnerlichte Leib. Demnach sind Materialismus und Idealismus nur einseitige Abstractionen.

Die Ansicht des Dualismus, der gemäss Leib und Seele zwei ganz verschiedene Substanzen sind, erscheint dem Verfasser nicht bloss unhaltbar, sondern sogar gottlos, weil sie streng genommen zwei Götter, die Kraft und die Materie, annehmen und Gott aus der Welt verbannen müsste. Der Verfasser bekämpft aus gleichen Gründen den angenommenen Gegensatz von Organisch und Unorganisch. Alles und jedes Leben ist ihm Organismus, und nur das aus dem Organismus Losgelöste kann todt erscheinen.

Alle Organismen und jeglicher Organismus gliedern sich in Systeme. Alle Systeme und jegliches System gliedern sich in Organe. Alle Organe und jegliches Organ gliedern sich in Zellen. Absolut gibt es nur einen Organismus, den Organismus der Organismen: Gott. Alle Einzeldinge des Kosmos sind, in Beziehung auf ihn, nur Systeme, oder Glieder, oder Zellen, je nachdem sie dem Mittelpunkte im Gottorganismus näher oder entfernter liegen Für sich betrachtet ist aber jedes Einzelleben ein eigener Organismus mit besonderen Systemen, Gliedern und Zellen. Selbstständigkeit und Abhängigkeit in Einem zieht sich durch alle Glieder des Kosmos hindurch. Jedes Einzelleben hat Theil am göttlichen Leben. Zugleich aber ist es, als Einzelnes, dem Conflict der Einzelnen unter einander anheim-

*) Böhme und Baader stimmen nicht mit J. Bruno, Schelling und den anderen Genannten.

gegeben. Es ist daher endlich in seiner Unendlichkeit, im Wesen bleibend und in der Erscheinung vergänglich. Kraft dessen bewegen sich alle in einer cykloidischen Spirallinie — in einem Kreislauf um kreisende Mittelpunkte. Und dieser Kreislauf Aller um Alle im All ist die Harmonie der Sphären.

Das Leben ist ein immer werdendes. Es gibt keinen Stillstand im Leben und am Leben. Was ist, das wird. Was lebt, ist in beständigem Wechsel. Entstehen und Vergehen, Leben und Sterben in Einem ist die Eigenschaft alles Lebendigen. Das grosse Gesetz alles Lebens heisst: Werden und Bewegung. Wo Entwickelung fehlt, fehlt Leben. Entwickelung ist ein allgemeines Zeichen, ein Grundgesetz, ein Urphänomen des Lebens. Die Energie in der Entwickelung des Lebens ist die Polarität. Nur das Entgegengesetzt-Gleiche vereint sich und ist der Zeuger von neuem Leben, indem es sich ins Gleichgewicht setzt. Das Leben im Polaritätsprocess ist das Gesetz der Affinität, das sich als Attraction und Repulsion kund gibt. Attraction und Repulsion heisst das Gesetz der Welt.

Das Wesen des Lebens ist Individualisirungstrieb. Das Leben stellt sich in lauter Realen dar, von denen jedes ein ganz eigenthümliches, ein Spiegel und eine Wiederholung des Kosmos, aber auf eine nicht zum zweiten Male daseiende Weise ist.

Die Zelle ist die Grundform für alles Leben. Die Zelle ist die Grundform der Pflanze. Ebenso ist das Thier eine Zellencomposition. Der Mensch ist gleichfalls ein Zellenorganismus und zwar der vollendetste, den wir kennen. Der Mensch ist von der Erde her als Erscheinung; aber als Geist und Bewusstsein ist er vom Geiste her. Das Leben ist zweckmässige Thätigkeit, innige Harmonie zwischen Einzelleben und Gesammtleben. Gegenseitiges Geben und Nehmen aller Individuen unter einander ist das grosse Lebensgesetz, auf dem die Harmonie im Weltenall beruht. So bedingen und durchdringen Mineral-, Pflanzen-, Thier- und Menschenleben einander.

Das Mineralreich ist die Bedingung für die Existenz der sogenannten organischen Natur. Die Pflanzen sind die nothwendigen Voraussetzungen des Thier- und Menschenlebens. Ohne Pflanzenwelt keine Thierwelt und ohne Thierwelt kein Menschenleben. Die gegenseitige Bedingung und Durchdringung von Einzel- und Gesammtleben greift nicht bloss in das organische, sondern auch in das geistige Leben des Menschen ein. Selbst unmittelbar greift das Pflanzen- und Thierleben in das Geistesleben des Menschen ein und stimmt dasselbe um. Pflanze, Thier und Mensch bedingen sich

gegenseitig. Das Reich des organischen Lebens der Erde ist eine Reihe unterschiedener Kreise, deren Peripherieen die besonderen Pflanzen und Thiere, und deren besondere Centra die verschiedenen Menschenracen sind. Pflanze, Thier und Mensch werden von der Atmosphäre, mit der sie in beständigem Wechselverkehr stehen, bestimmt. Sie können nicht ohne Wasser, Licht, Luft, Wärme leben.

Wegen des Uebermaasses der Wärme wird der Mensch in der heissen Zone sich mehr nach aussen receptiv, als nach innen productiv verhalten. In der kalten Zone dagegen werden durch das Uebermaass der Kälte die organischen Processe so träge, dass ihre Bewohner mehr innerlich, ruhig, träumerisch, gemüthlich, mild, leidenschaftslos leben. Dagegen geht der Lebensprocess bei den Bewohnern der gemässigten Zonen mehr im Mittel zwischen dem Zuwenig und Zuviel. Die organischen Processe sind lebendig und kräftig, das ganze Nervensystem wird stets in einem solchen Tonus erhalten, dass es sowohl selbstthätig percipiren und selbstkräftig festhalten, als auch der Aussenwelt gegenüber sich in Selbstthätigkeit zu erhalten vermag. Darum wohnen hier die Menschen, welche auf der höchsten Stufe der menschlichen Entwickelung stehen, und in denen der Menschheitsgeist seine Blüthen entfaltet.

Wärme und Kälte üben einen wesentlichen Einfluss auf den Stoffwechsel; sie bestimmen dadurch zugleich die Nahrungsmittel, von welchen sich der Mensch nährt und modificiren also auch nach dieser Seite hin die Muskelspannung, die Nerventhätigkeit und das Geistesleben. Den Einfluss des Klimas auf den Menschen vergrössern noch die von den Zonen bedingten Verschiedenheiten in den Jahres- und Tageszeiten. Wie mit dem Jahres-, so verhält es sich mit dem Tageswechsel. Das individuelle Erdleben und besonders das physische und psychische Menschenleben wird bestimmt durch die orographische und hydrographische Beschaffenheit der verschiedenen Erdtheile und Länder. Auch im einzelnen Volke mit derselben Sprache macht sich eine Verschiedenheit nach der Verschiedenheit der Oertlichkeit geltend. Endlich steht noch das organische und das menschliche Leben im innigsten Wechselverkehr mit dem Erdfesten, mit der äusseren und inneren Beschaffenheit des Bodens. Vulkanischer Grund und Boden, Kalk-, Gyps-, Kochsalz-, Thon-, Sandboden etc. gibt den Völkern ein bestimmtes Gepräge des Denkens, Fühlens und Wollens, ihres Phlegmas und ihrer Leidenschaftlichkeit, so wie der Richtung ihrer Thätigkeit. Der Boden hat auch Einfluss auf die socialen Zustände, auf den Nationalcharakter, auf die geistige und gemüthliche Entwickelung des Menschen.

Menschen, Thiere, Pflanzen, Boden, Klima bilden ein einziges Ganzes.

Dieser Zusammenhang des Menschen mit den Erdprocessen und aussermenschlichen Erderzeugnissen darf jedoch nicht so aufgefasst werden, dass sich bei den Einflüssen der Aussenwelt die Menschheit im Ganzen wie der Einzelmensch passiv verhielte. Der Mensch wird durch seine Aussenwelt nur angeregt, damit er sich rege, errege. Der Mensch bildet die in ihn eindringende Aussenwelt um, zersetzt sie, bringt ihre Bestandtheile in ihm entsprechende Verbindungen, eignet sie sich an und erzeugt durch seine Selbstthätigkeit immerfort sein eigenes Leben. Wie die Natur den Menschen, so bestimmt auch wieder der Mensch die Natur. Durch die vorgenommenen und bewirkten Veränderungen in der Natur hat der Mensch seinem eigenen leiblichen und geistigen Sein in den Gesundheits- und Krankheitszuständen eine andere Richtung gegeben. Die Cultur macht den Menschen an Leib und Geist vollkommen. Wie der Einzelmensch, so das Volk. Je höher ein Volk in der Cultur steigt, um so freier macht es sich von seiner äusseren Natur und um so inniger und tiefer lebt es mit der Natur. Je roher es ist, oder auch je mehr es in seiner Cultur sinkt, um so mehr Macht gewinnen die klimatischen Verhältnisse über dasselbe.

Der Mensch ist ein Stück der Natur — ein System, das Gehirn, das Punktum der Erde. Wenn du ihn aus dem allgemeinen Erdleben herausreissest, hast du ihn nicht mehr. Nur in seiner Bedingtheit mit der Erde und, in letzter Instanz, mit dem ewigen Leben Gottes kann er aufgefasst werden. Wie auch wieder nur die Welt von ihm aus verstanden wird. Die Gesetze der Natur sind die Gesetze des Menschen und die Gesetze des Menschen die Gesetze der Natur. Die Gesetze der Vernunft sind auch die Gesetze der Welt. Es ist ein Gesetz, nach dem die Milchstrasse wandelt und das Infusionsthierchen, ein Gesetz, in dem sich das Sonnensystem bewegt und der Mensch. Wir erkennen aus dem Organismus des Menschen den Organismus des All und aus dem Organismus des All den Organismus des Menschen: dasselbe Leben — dieselben Gesetze. Wer die Natur verstehen will, muss den Menschen verstehen. Wer den Menschen verstehen will, muss die Natur im Menschen und den Menschen in der Natur verstehen.

In dem Abschnitt B. erscheinen als Unterabtheilungen:

I. die Somatologie:

a. die Anatomie,

b. die Physiologie;

II. die Psychologie:
A. die Tagesseite des Menschengeistes:
a. synthetischer Theil,
b. analytischer Theil;
B. die Nachtseite des Menschengeistes;
III. die Entwickelung der Menschheit und des Einzelmenschen.

Die Somatologie des vorliegenden Werkes ist eine sehr verdienstvolle Leistung, reich ausgestattet mit gründlichen Kenntnissen im Gebiete der neuesten anatomischen und physiologischen Forschungen in klarer übersichtlicher Anordnung des weitschichtigen Stoffes. Tiefe und Klarheit der Auffassung wetteifern hier mit einander. Die Darstellung des Ernährungsprocesses veranlassen den Verfasser, lehrreich auf das Capitel der menschlichen Nahrungsmittel einzugehen. Die Lebensgesetze der Sinnesorgane, des Bewegungssystems, des Nervensystems haben in keinem Werke über Anthropologie eine bessere Darstellung gefunden.

Die Darstellung des Gehirns als Geistes-Organismus bringt uns die modificirte Phrenologie näher als alle bisherigen Begründungsversuche.

Das Gehirn, entwickelt der Verfasser, das Organ des Geistes, ist ein relativ selbstständiger Organismus, der sich in Systeme und Organe gliedert. Die Systeme des Hirnes sind das Vorder-, Mittel- und Hinterhirn, von denen jedes mit seiner eigenthümlichen, ganz bestimmten Thätigkeit auftritt, so dass im Allgemeinen die Thätigkeit des Vorderhirnes als Denken, die des Mittelhirnes als Fühlen und die des Hinterhirns als Wollen erscheint. Solche Vertheilung der Geistessysteme an die Hirnsysteme ist nicht Einbildung und Speculation; sie ist Beobachtung und Thatsache.

Den Resultaten der Selbstbeobachtung stimmen die Beobachtungen an anderen Menschen bei. Es finden sich Menschen mit grossem Verstande, die wenig Gefühl oder wenig Willenskraft oder beides gering haben; Menschen mit tiefem Gefühl, ohne hohe Intelligenz und kräftigen Willen zu besitzen; wiederum Menschen mit energischem Wollen und geringer Verstandes- und Gefühlstiefe. Und bei den Menschen mit grossem Verstande hat sich immer ein grosses Vorderhirn gezeigt, so wie ein entwickeltes Mittelhirn immer mit intensivem Gefühl verbunden war und mit der Energie des Willens die Grösse des Hinterhirns correspondirte.

Die Systeme eines Organismus sind nur System, wenn und weil sie sich in Organe gliedern: sie sind Gliedereinheiten, wie der Organismus die Systemeinheit ist. So auch im Hirn. Weil das Hirn ein Organismus ist, der sich in Systeme gliedert, müssen

sich die Systeme nothwendig auch in Glieder differenziren. Aus dem Begriff des Organismus erfolgt also für das Hirn mit Nothwendigkeit die Wahrheit: die Hirnsysteme sind Einheiten von Hirnorganen. Diese Wahrheit wird von der Erfahrung bestätigt. Sie zeigt, dass jedes Organ im Organismus seine bestimmte Thätigkeit und jede bestimmte Thätigkeit ihr besonderes Organ hat. Die Mehrheit der Organe in den Hirnsystemen wird von der Nothwendigkeit und Consequenz des Denkens erfordert, wie von der Erfahrung erwiesen. An der verschiedenen Thätigkeit wird die Verschiedenheit der Organe erkannt, und die Verschiedenheit der Organe beruht auf den qualitativ und quantitativ verschiedenen Compositionen von Zellen (von grauer Substanz), die das Organ bilden, auf den verschiedenen Primitivfasern, die dem Hirn eigen sind und die Zellen des Organs und das Organ mit anderen Organen verbinden; und auf der Verschiedenheit der Primitivfasern, die aus den verschiedenen Gliedern des menschlichen Organismus nach ihrem Centrum, nach dem Gehirn, und zwar gerade nach diesem bestimmten Organ des Hirnes, laufen. Diese Organe selbst sind organisch miteinander verbunden. Sie sind doppelt vorhanden, weil es zwei Hirnhälften gibt, die an Gestalt und Function mit einander übereinstimmen. Ein Organ geht unmerklich in das andere über. Jedes Organ ist ein nervöses Centrum, das ein besonderes, aber nicht unabhängiges Dasein hat. Als solche getrennte, und doch in Einheit, klingen die Organe zusammen.

Die Somatologie schliesst mit trefflichen Erörterungen über die Cultur des Nervensystems und über Constitution und Temperament.

Die Psychologie gewinnt in diesem Werke eine eigenthümliche Gestaltung, die reich an beachtenswerthen Gedanken und Gesichtspunkten ist. Der Verfasser unterscheidet die Tagesseite und die Nachtseite des Menschengeistes. Jene zerfällt ihm in einen synthetischen und analytischen Theil. Der synthetische Theil der Psychologie sucht und beschreibt die Organe, aus deren Thätigkeit das gesammte Geistesleben hervorgeht, die Elemente des Seelenlebens. Der Geist ist dem Verfasser ein in sich gegliederter Organismus, in dem jedes Glied seine besonderen Functionen und seinen besonderen Zweck mit relativer Selbstständigkeit hat. Er differenzirt sich in Systeme und Organe. Die Systeme des menschlichen Geistes sind das Denk-, das Gefühls-, das Wollensystem. Doch sind diese verschiedenen Bestimmungen und Bezeichnungen der drei Geistessysteme im letzten Grunde nur Bezeichnungen für eine und dieselbe Sache, je nachdem sie von verschiedenem Standpunkte aus betrachtet wird. Jedes Denken ist zugleich Wollen und Fühlen,

jedes Wollen zugleich Denken und Fühlen, jedes Fühlen zugleich Denken und Wollen. Was von den ganzen Systemen gilt auch von den einzelnen Organen. Jedes Geistesorgan vermittelt Denken, Fühlen und Wollen, nur dass in jedem die eine oder andere Thätigkeit überwiegend, als Centralthätigkeit, hervortritt. Jedes Geistesvermögen kann in mannigfaltiger Weise thätig sein, in verschiedene Zustände versetzt werden, welche ein verschiedenartiges Lebensbewusstsein hervorrufen. Indem nun der Verfasser die von den Phrenologen angenommenen 37 Geistesvermögen unter das Denksystem (17), das Gefühlssystem (10) und das Wollensystem (10) vertheilt, gewinnt die Sache wenigstens den Anschein einer organischeren Auffassung als bei den älteren Phrenologen, ohne dass wir doch über alle Bedenken dadurch hinweggehoben würden. Denn weder ist ein ganz exacter Erfahrungsbeweis für die gerade 37 Unterscheidungen geführt, noch kann die Nothwendigkeit derselben *a priori* eingesehen werden. So sehr sich der Grundgedanke der Phrenologie, dass das Gehirn individualisirendes Geistesorgan sei, sich empfiehlt, so ist doch die bis jetzt gegebene Ausführung vielen Zweifeln unterworfen. Man mag zugeben, dass jeder Mensch mit bestimmten Anlagen des Geistes geboren werde, dass diese Anlagen die bestimmte Individualität constituiren, und dass je nach ihrer Quantität und Qualität und nach der höheren oder geringeren Energie, die ihnen allen und dem bestimmten Geiste eignet, Fähigkeit, Talent und Genie zu unterscheiden sei; in der besonderen Anwendung und Ausführung dieser Gedanken bleibt aber doch noch eine erhebliche Unsicherheit zurück.

Die Glieder des Denksystems unterscheidet der Verfasser in Kenntniss- und Erkenntnissvermögen. Die Kenntnissvermögen unterscheiden sich a. in Raum- und Zeitorgane, b. in Darstellungsvermögen. Die Raumorgane sind: 1) der Individualitätssinn, 2) Der Formensinn (Gestaltsinn), 3) der Grössensinn, 4) der Schwersinn (Gewichtssinn), 5) der Ortssinn, 6) der Farbensinn, 7) der Zahlensinn. Die Zeitorgane sind: 1) der Zeitsinn, 2) der Thatsachensinn. Als Darstellungsvermögen werden unterschieden: 1) der Bau- und Zusammensetzungssinn, 2) der Ordnungssinn, 3) der Tonsinn, 4) der Nachahmungssinn, 5) der Sprachsinn. Die Erkenntnissvermögen sind: 1) das Vergleichungsvermögen, 2) das Unterscheidungsvermögen, 3) das Causalitätsvermögen.

Die Glieder des Wollensystems stellen sich dem Verfasser dar als A. die Gattungstriebe: 1) der Geschlechtstrieb, 2) der Trieb der Kinderliebe, 3) der Anhänglichkeitstrieb; B. die Selbsterhaltungstriebe: a. die Selbsteroberungstriebe: 1) der Lebenstrieb, 2) der

Nahrungstrieb, 3) der Verheimlichungstrieb, 4) der Bekämpfungstrieb, 5) der Thätigkeitstrieb; b. der Selbsterweiterungstrieb (Erwerbtrieb): C. Der Einheitstrieb.

Die Glieder des Gefühlssystems sind: A. Festigkeit; B. Selbstgefühl; C. die Abhängigkeitsgefühle: a. des Menschen vom Menschen 1) Beifallsliebe, 2) Vorsicht, 3) Liebe, 4) Gewissen; b. des Menschen von der Natur und von der Menschheit: die Idealität; c. des Menschen von Gott: 1) Glaube, 2) Hoffnung, 3) Gottgefühl (Ehrfurcht).

Bei allem Interessanten und Geistreichen, was der Verfasser über diese Eintheilungen, Unterscheidungen und Anordnungen vorträgt, bleibt doch Vieles unsicher, schwankend, mehrdeutig, und eine allgemeinere Zustimmung ist nicht zu erwarten.

Der analytische Theil der Psychologie führt die „gewissen" Zustände des Seelenlebens auf die Elemente desselben zurück und betrachtet die Modificationen, welche diese Elemente nach der Verschiedenartigkeit ihrer Verbindung hervorrufen. Der Verfasser führt dies durch die drei Systeme des Denkens, des Wollens und des Fühlens in vielfältig lehrreicher Weisse durch und schliesst eine Reihe von Betrachtungen an über die metaphysischen Kategorieen, die Wissenschaften als Producte der Geistesvermögen, die Grundsätze der Familien-, Gemeinde- und Staats-Organisation und über die Erziehung, die in der rapiden Weise des Verfassers eine Fülle geistreicher Gedanken und Nachweisungen darbieten.

Die Nachtseite des Menschengeistes ist von dem Verfasser nur in sehr gedrängter Kürze behandelt worden. Er betrachtet hier: Wachen und Schlafen, den Traum des Schlafenden, Schlafwandeln, die Ekstase und den Somnambulismus, die Visionen, die Gespenster- und Geister-Erscheinungen und die Geisteskrankheiten. Die Betrachtungen über Wachen und Schlafen sind lehrreich. Den Traum erklärt er als ein Hineingreifen des wachen Lebens in den Schlaf, indem er bemerkt: „Wenn einzelne Hirnzellen und Hirnorgane in Thätigkeit treten, abgesondert und getrennt von der Thätigkeit des Ganzen, so gestalten sie in sich unter einander die Gegenstände des Traumes, die aber nur aus Gespenstern, aus Welten der Einbildungskraft bestehen, weil sie von den Weltsinnen nicht controlirt und corrigirt werden können, und weil sie, getrennt von den übrigen Organen, mit welchen sie im wachen Zustande vereint wirken, thätig sind. Die Königin Mab, die Schöpferin im Reiche des Möglichen und Unmöglichen, die Phantasie, übernimmt im Schlaf das Regiment und schaltet als Gebieterin über die anderen Seelenkräfte." Das Schlafreden, Schlafwandeln und den Somnambulismus sieht der Verfasser als eigenthümliche Steigerungen des Traumlebens an,

begründet in einer krankhaften Stimmung des Nervensystems, wodurch einzelne oder mehrere Geistesorgane einseitig die Herrschaft übernehmen und die Bewegungsorgane dabei in ihr Bereich ziehen. Die Ekstase ist ihm gleichfalls ein krankhafter Zustand, in welchem der harmonische Geistesorganismus und damit das Selbstbewusstsein ganz oder zum Theil seine Thätigkeit ausgesetzt hat, die Sinne für die gewöhnlichen Eindrücke unempfänglich sind, jedoch unter Wahrnehmung dessen, was mit den Traumvorstellungen in Verbindung steht. Der Somnambulismus ist das gesteigertste Traumwachen, ein Träumen, das den Umstehenden durch das Aussprechen des Traumes imponirt, das aber keinen weiteren objectiven Werth als das Träumen überhaupt hat. Der Somnambulismus ist die erhöhteste Ekstase; scheinbar geistig wache und doch des Selbstbewusstseins beraubte Geistesthätigkeit. Nach Form und Inhalt ist auch die Vision ein Traum. Sie ist ein wachend geträumter Traum, erzeugt durch übermässig gesteigerte Thätigkeit einzelner Geistesorgane, besonders der Vorstellungsvermögen und der Gläubigkeit. Die Vision ist nicht ein krankhaftes Gefühl, wie Melancholie oder Wuth, sondern eine Täuschung des Verstandes. Auf dieser Basis beruhen nach dem Verfasser alle Gespenster und Geistererscheinungen. Weisse oder graue Geister entstehen durch gereizten Gestaltsinn bei ruhendem Farbensinn; blasse, schattige, jedoch gefärbte Gespenster sind Wirkungen des theilweise gereizten Farbensinnes; Riesengrössen und Zwerggessalten sind Täuschungen des überreizten Grössensinnes.

Diese Erklärungsversuche des Verfassers können durchaus nicht als allseitig zutreffend, erschöpfend und gründlich bezeichnet werden. Wer sich davon überzeugen will, ist auf die einschlägigen Werke von Passavant, Ennemoser, Schindler, Steinbeck, Haddock, Perty etc. zu verweisen. Besser, nur allzu kurz, handelt der Verfasser von den Geisteskrankheiten.

Der III. Theil: Die Entwickelung der Menschheit und der Einzelmenschen erörtert:

a. die Entwickelung der Menschheit und

b. die Entwickelung des Einzelmenschen.

In Betreff der Entwickelung der Menschheit breitet der Verfasser einen Reichthum theils vortrefflicher, theils zu weiteren Untersuchungen anregender Gedanken aus.

Die Entwickelung des Einzelmenschen führt uns in lehrreicher und gedankenvoller Weise den Gegensatz der Geschlechter: Mann und Weib, das Embryonalleben des Menschen und die Lebensalter — vor und endigt mit einer Betrachtung über das Sterben und den Tod des Menschen, worin reiche statistische Nachweise geliefert

werden. Nach des Verfassers Angaben sterben von den 1200 Millionen Menschen, welche auf der Erde leben, täglich ungefähr 80,000 und in jeder Minute 55; aber eben so viele werden geboren. Die Fortdauer des Menschen nach dem Tode ist ihm mit Fechner nicht zweifelhaft.

C. Die Species der Menschheit umfasst:

I. Die Entwickelung des Erdorganismus.

II. Die Menschenracen nach ihrer Physis und Psyche.

III. Die Völker.

Wir begegnen in diesen reichen Entwickelungen fast überall grossen Anschauungen, die sich zu vielseitigen Belehrungen erschliessen. Auch die Sprachen finden hier ihre Beleuchtung. Die besten statistischen Angaben und Tabellen werden in ausgedehnter Weise benutzt. Die einheitliche Abstammung der Menschen findet bei dem Verfasser keine Unterstützung. Gleichwohl nimmt er die fünf Blumenbach'schen Racen an, die er gut charakterisirt. Von ihnen unterscheidet er eine Reihe von Mischracen. Bezeichnend für seine Auffassung ist die Behauptung, dass im Allgemeinen am Schädel der Kaukasier das Vorderhaupt, bei den Negern das Hinterhaupt, bei den Mongolen, Malayen und Amerikanern das Mittelhaupt, meist jedoch nur in seinen unteren Partieen, vorwiege. Nach den Messungen Morton's ergebe sich, dass der germanische Völkerzweig die grösste Schädelhöhle und folglich das grösste Gehirn habe, dass sich die kleinste bei den alten Peruanern und bei den Australiern finde, dass die wilden Stämme Amerika's ein grösseres Gehirn besässen, als die halbcivilisirten Mexicaner und Peruaner, dass das Negerhirn um neun Kubikzoll kleiner als das germanische, um drei Kubikzoll grösser als das altägyptische sei, und dass das Gehirn der Australier und Hottentotten hinsichtlich der Grösse viel tiefer als das des Negers stehe.

In den Betrachtungen über die Sprachen führt der Verfasser nach Balbi (1837) an, dass sich in der Menschheit 860 Sprachen (153 in Asien, 53 in Europa, 115 in Afrika, 117 in Oceanien, 422 in Amerika) mit 5000 Dialekten fänden.

Tiefer als manche Andere geht der Verfasser, wenn er die Behauptung aufstellt, dass Nationen, welche bereits im Verfall begriffen seien, theilweise (?) durch Einimpfung neuer Ideen oder durch Kreuzung mit andern Stämmen, oder durch beide vereinigte Mittel mit neuer Lebenskraft erfüllt werden könnten. Von den etwa 1,200,000,000 Erdenmenschen rechnet der Verfasser 606,500,000 auf Asien, 169,000,000 auf Afrika, 240,500,000 auf Europa, 55,000,000 auf Amerika, 200,000,000 auf Australien. Wo der Verfasser von der Vollendung der Menschheit spricht (S. 563), da hat er doch nur

die (relative) irdische, nicht die himmlische Vollendung im Auge. Indem er sich hier mit Krause's Urbild der Menschheit berührt, sagt er: „Ihre höchste Persönlichkeit erringen . . . die Menschen erst, wenn sie sich zu einer organischen Menschheit, in Harmonie mit Gott, Vernunft und Natur vereinen. Das Leben der Menschheit soll Eines, Vieles und Harmonisches, ganz, vollständig, gleichförmig und ebenmässig sein. Daher soll das leibliche Leben der Menschheit so selbstständig, rein und in sich selbst harmonisch ausgebildet werden, als ihr geistiges, und beiderlei Leben soll sich allseitig in die Harmonie eines vollständigen, allgesunden menschlichen Lebens durchdringen, was ihm die innere Vernunftwelt der Ideen und das Individuelle in Phantasie, als Einem Geiste, das ist ihm das Leben der Erde im Angesichte des Himmels, als Einem Leibe. Doch die Vollendung der Menschheit in allem einzelnen Menschlichen ist nur dann und nur dadurch möglich, dass sich alle in Eine Menschheit vereinten Menschen ihrer ganzen ungetheilten harmonischen Menschennatur in Klarheit bewusst werden, dass sie die Idee der Allmenschheit im Weltall als ganze und in ihrem unendlichen Gliederbaue lichtvoll erkennend, darin, im Anschauen des sie umgebenden Naturlebens und der Einwirkungen des höchsten Lebens Gottes, ihr individuelles Urbild für diese Erde ausbilden und in geselliger Einheit streben, es im Leben darzustellen und auszudrücken."

Der vierte Theil der gesammten Anthropologie (D) ist überschrieben: Die Individualitäten der Menschheit. Die einzelnen Abschnitte (Capitel) sind:

1) Die Individualitäten als natürliche Angelegenheiten in der Menschheit und ihr Verhältniss zu den objectiven Mächten der Welt.
2) Die bestimmenden Mächte der Menschen-Individualitäten.
3) Geistige Organographie-Muster.
   a. Drei Organographie-Muster in Verbindung mit dem phlegmatischen Temperament.
   b. Zwei Organographien-Muster in Verbindung mit dem sanguinischen Temperament.
   c. Zwei Organographie-Muster in Verbindung mit dem cholerischen Temperament.
   d. Zwei Organographie-Muster in Verbindung mit dem nervösen (melancholischen) Temperament.
4) Charakteranalysen von Liebig, Gervinus, Ewald und Strauss.
5) Die Erziehung der Individualitäten.

Dieser vierte Theil der Anthropologie ist unverhältnissmässig kurz dargestellt. Es wird hier zunächst entwickelt, dass jeder Mensch in dem Organismus der Menschheit seine eigenthümliche Stellung

und seine eigenthümlichen Functionen habe, oder doch im Dienste des Ganzen stehe. „Die Menschheit, die Race, das Volk, die Familie ist in dem einzelnen Menschen individualisirt: er trägt sie alle an sich; er ist eine Zelle, ein Glied in ihnen; und wie jede Zelle im Organismus eine andere als alle übrigen, ja selbst als alle übrigen eines und desselben Gliedes ist, — eine andere, weil sie eine andere Stellung im Ganzen, eine andere Umgebung im Gliede, eine andere Aufgabe im Organismus und demzufolge ein anderes Eigenleben hat, so ist auch jeder Einzelmensch ein ganz besonderer Mensch, in dem Gattung und Species auf eigenthümliche Weise lebendig geworden sind. Der einzelne Mensch ist das Product seiner Organisation und des Einflusses, welchen die Welt ausser ihm auf ihn ausübt, so wie der Rückwirkung dieser seiner eigenen Organisation auf die seine Entwickelung bestimmenden Verhältnisse: so eigenthümlich aber die ursprüngliche Organisation und so eigenthümlich die auf dieselbe einwirkende Aussenwelt ist, so eigenthümlich muss auch die Summe und das Facit von beiden sein, — das Individuum.... In Jedem reflectirt sich die Welt als seine Welt; in Jedem bricht sich die Farbe des Regenbogens nach seinem Auge und nach seinem Standorte. Jeder lebt sich und beurtheilt die Welt und die Menschen nach sich. Jeder Mensch hat seine eigenthümliche Rolle im Weltendrama, die er ihrem Charakter gemäss durchspielen muss. Jeder Mensch ist für sich ein Centrum des Kosmos, in dessen Herzen alle Strahlen der Welt auf eigenthümliche Weise zusammenschiessen. Jeder Mensch ist ein eigener Mensch, ein Original, eine besondere Bestimmtheit des göttlichen Willens, mit einem bestimmten Maasse von Sein und Leben. Jeder Mensch ist ein genau bestimmter und ausgeprägter Ton in dem grossen Concert, das Gott aufführt, und das „Menschheit" betitelt ist. Jeder Mensch ist die Menschheitsgattung, aber auf ureigne, nicht noch einmal daseiende Weise."

Von diesen grossen Gesichtspunkten aus zeigt nun der Verfasser, wie in millionenfachen Combinationen von Constitution und Temperament, von Hirnorganen und Geistesvermögen es beruht, dass am Baume der Menschheit jeder Mensch ein besonderer Zweig ist und kein Zweig dem andern gleicht. Aber er fasst diese Welt voll Individuen nichts weniger als atomistisch auf. Denn bestimmte Gruppen von Individuen bilden, wie er zeigt, bestimmte Ganze, Völker und alle in ihrer Gesammtheit, die Menschheit, in deren Lebensanschauung, welche das Resultat der Entwickelung ist, der Einzelne wurzelt und deren Gesetzen er unterworfen erscheint. Beide — die Individuen und die objectiven Mächte — stehen in einem

lebendigen Process, in dem jede Wirkung zugleich eine Gegenwirkung hervorruft, in einem Process, in welchem sich einerseits das Subject an der Objectivität zu ernähren, sich ihr liebevoll hinzugeben, in sie sich hineinzuleben und zu vertiefen hat, in dem aber auch andererseits die objective Welt sich vom Individuum weiter entwickeln lassen muss, denn das Subject hat sich nicht bloss den objectiven Aussenmächten unterzuordnen, hat ihnen nicht bloss zu gehorchen, sondern soll auch selbstthätig und frei die objective Welt umschaffen und in ihrer Weiterentwickelung fördern helfen.

In dem Capitel über die bestimmenden Mächte der Menschen-Individualitäten folgt die Lehre von der Constitution und dem Temperament in lehrreicher Weise und der Verfasser verknüpft sie mit den allgemeinsten Combinationen der Geistesvermögen nach dem Phrenologen Castle. Es wird der Gedanke zu Grunde gelegt, dass bei allem Vorherrschen, welches Temperaments und welcher Besonderheiten es auch sein möge, das Gehirn immer wieder der letzte Mittelpunkt sei, von dem aus alle anderen Mittelpunkte des Organismus Peripherie würden, von dem aus also die Allgemeinheiten und Besonderheiten des Menschen ihre Beleuchtung erhielten und in dem sie ihren Mittelpunkt hätten. Im Gehirn individualisire sich der Mensch zuhöchst und zuletzt. „Je nachdem verschiedene Hirnsysteme, resp. Geistesorgane den Mittelpunkt des Ganzen bilden, und je nachdem diese Mittelpunktsorgane mit den verschiedenen (4) Temperamenten und (mannigfaltigen) Temperaments-Combinationen in Verbindung treten, erscheinen verschiedene Individualitäten, erscheint die tausendfache Individualisirung, welche die Einzelmenschen ausmacht. Castle's Combinationen der Geistesvermögen beruhen auf der Möglichkeit des Vorherrschens entweder der Triebe, oder der Gefühle oder der Intelligenz in den Geistesanlagen, oder je zweier über das dritte Vermögen. Die mitgetheilten geistigen Organisations-Muster stützen sich gleichfalls auf Castle's Entwürfe nach phrenologischen Ansichten und wiewohl hier Vieles noch unsicher ist, so mögen sie immerhin als beachtenswerthe Anregungen zu genaueren Forschungen dienen. Das Gleiche gilt von den nach phrenologischen Ansichten entworfenen Charakteranalysen von Liebig, Gervinus, Ewald und D. Strauss. Mit wohldurchdachten Grundsätzen der Erziehung der Individualitäten schliesst die Anthropologie.

Das hier angezeigte Werk ist als die bedeutendste Leistung im Gebiete der Anthropologie anzuerkennen. Aber es trägt doch die Spuren eines ersten, fast wie im Sturm hingeworfenen Entwurfes. Die Geschichte der Anthropologie ist noch allzu skizzenhaft ausgeführt. Die Anthropologie selbst ist in ihren einzelnen Theilen allzu

ungleich behandelt. Es ist störend, die vier Theile der Anthropologie mit A, B, C, D bezeichnet zu finden, anstatt die Ueberschriften: Erster, zweiter, dritter und vierter Theil zu gebrauchen. Die Unter-Abtheilungen würden sich dann übersichtlicher in Abschnitte und Capitel etc. geordnet haben. Ungleich wichtiger ist, dass der geniale Verfasser zwar einen sehr hohen, aber nicht den höchsten Standpunkt der Speculation einnimmt. Er erhebt sich mit mächtigem Geistesschwung über den Materialismus, Naturalismus und den gemeinen Pantheismus oder Spinozismus. Allein er kommt nicht über den Halbpantheismus oder Persönlichkeitspantheismus hinaus. Denn die Schöpfung ist ihm die Selbstgestaltung und Selbstauswirkung Gottes, Gott die Seele der Welt, die Welt der Leib Gottes. Dieser relativ hohe Standpunkt hat mit dem Theismus die Ideen von Gott als der absoluten Urpersönlichkeit, von der Freiheit und der individuellen Unsterblichkeit gemein und lehrt sogar Gott im ideal-realen Sinn als Einheit des Geistes und der Natur verstehen. Aber wenn sie die Wesenheit Gottes, obgleich als Persönlichkeit gefasst, sich selber zur Welt als seiner Selbstgestaltung ausbreiten lässt, wonach die Welt ohnehin in der Totalität ihrer Individualwesen (Monaden) ganz gleich ewig mit Gott sein müsste, nicht Schöpfung, sondern Zeugung wäre, so verfällt sie dem Widersinn, Gott und Welt einwesig und unendlich und endlich zugleich sein zu lassen.*) Würde sie auch nicht geradezu die Unvergänglichkeit der ewig verjüngten Wesen undenkbar erscheinen lassen, so wüsste sie doch Geschichte, Entwickelung durch Reifen zur Vollendung, nicht begreiflich zu machen. Dieser Halbpantheismus oder Persönlichkeitspantheismus stammt von Schelling's Missverständniss der Lehre J. Böhme's her und hat seine Wurzel in der zweiten Philosophie Schelling's, deren auch von diesem Standpunkt aus zum Theil missrathene Ausführung von dem Verfasser nur verlassen wird, um sich, so viel es von da aus geht, mit der Leibnizischen Monadologie und verwandten Fechnerschen Ideen zu verschmelzen, die aber doch wieder nicht consequent durchgeführt werden. Von Schelling's zweiter Philosophie ist der Persönlichkeits-

---

*) Die Einwesigkeit Gottes und der Welt würde alle Freiheit der gezeugten endlichen Wesen aufheben, die der Verfasser doch factisch gewahrt wissen will. Die Einwesigkeit Gottes und der Welt lässt sich nicht damit erweisen, dass man sagt die Dinge liessen sich nicht vom Unendlichen losreissen, und seien darin nicht eigentlich endlich. Es handelt sich nicht um ein Losreissen, sondern um Unterscheiden des Schöpfers und des Geschaffenen. Man kann unmöglich zustimmen, wenn der Verfasser Einleitung S. 4 sagt, der Mensch sei die Einheit Gottes und der Natur.

Pantheismus in mancherlei Variationen auf Weisse, Fechner, Lotze und Andere übergegangen und hat auch den Verfasser in seine Kreise gezogen. Die Ausführung, die Schelling seinen halbpantheistischen Grundgedanken gegeben hat, ist von allen diesen Forschern verworfen, zum Theil perhorrescirt worden. Der Grundgedanke ist aber doch auf sie übergegangen und von jedem in anderer Weise durchzuführen versucht worden. Alle scheitern aber an den oben erhobenen Einwendungen, die leicht weiter in das Besondere fortgeführt werden könnten. Der Grund der Irrung liegt darin, dass man es für ein Interesse der Wissenschaft hält, den Schöpfungsact begreiflich zu machen und wähnt ihn begreiflich gemacht zu haben, wenn man ihn aus einem Causalitätsverhältniss in ein Substantialitätsverhältniss verwandelt, wodurch er doch nicht begreiflich wird und nicht begreiflich werden kann, indem man damit an die Stelle des Unbegreiflichen (über die Begreiflichkeit Hinausliegenden), aber Möglichen das Unbegreifliche und Unmögliche weil Widersinnige setzt, dass Gott der Unendliche sich selbst verendliche und unendlich und endlich, Gott und Welt zugleich sei.

Die Anthropologie hat in Karl Schmidt daher einen grossen Schritt gethan, indem sie den gemeinen Pantheismus hinter sich zurück liess; sie hat aber noch einen grossen Schritt über Karl Schmidt hinaus zu vollbringen, um den wahren und ächten ideal-realistischen Theismus zu erreichen. Vollbringt die Anthropologie in der nächsten Zeit oder in den nächsten Jahrzehnten diesen grossen Schritt, dann wird sie auch die Idee der Freiheit bestimmter durchführen, auf den Ursprung des Bösen und das Böse näher eingehen, die Versöhnungs- und Heiligungslehre des Christenthums zum Verständniss bringen, die Möglichkeit der Verklärung der Natur und der Weltvollendung erfassen und vollends in freien Einklang mit den Grundlehren des Christenthums treten.

Von diesen Gesichtspunkten aus wird sich Manches anders gestalten, als es in der vorliegenden Anthropologie bestimmt worden ist, aber das Verdienst, einen grossen Schritt gethan zu haben, wird ihr bleiben und eine Fülle tiefer Gedanken derselben wird in die Anthropologie des ideal-realen Theismus theils ganz, theils mit geringen Modificationen aufgenommen werden.

30.

Grundriss der physischen Anthropologie als Grundlage der Erziehungslehre. Von Dr. med. O. Dressler. Leipzig, Klinkhardt 1868. 135 S.

Der vorliegende Grundriss der physischen Anthropologie kommt einem vorhandenen Bedürfniss in sachgemässer Weise entgegen. Er verwerthet mit umfassender Kenntniss die Ergebnisse der neueren Forschungen im Gebiete der Physiologie des menschlichen Organismus zu den praktischen Zwecken der Erziehungslehre. Er hat daher vorzugsweise Werth für den Geistlichen, den Erzieher, den Lehrer, welchen er mit gutem Grunde empfohlen werden darf. Das kurze Vorwort des Verfassers gibt die beste Auskunft über den Zweck der kleinen Schrift:

„Ohne Wissenschaft von der Natur des Menschen fehlt der Erziehungslehre die Grundlage, der Erziehungskunst die Richtschnur. Während nun die Psychologie, als Wissenschaft von der geistigen Natur des Menschen, in der Pädagogik bereits festen Fuss gefasst hat, ist die anatomisch-physiologische Anthropologie in der Theorie und Praxis der Erziehung noch keineswegs zur vollen Geltung gekommen. Die zahlreichen populären Schriften über diesen Theil der Menschenkunde stehen theils nicht auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft, theils enthalten sie zu viel oder zu wenig für den Pädagogen. Diese Erwägungen gaben die Veranlassung zur Ausarbeitung des vorliegenden Schriftchens. Es wird in demselben der Versuch gemacht, bei aller Kürze die praktisch wichtigsten Lehren der physischen Anthropologie genetisch abzuleiten und logisch zu begründen. Wenn trotzdem der Leser eines anstrengenden Studiums nicht enthoben werden kann, so ist doch zu hoffen, dass die Früchte desselben ihn einigermaassen entschädigen."

Die Schrift zerfällt in sechs Abschnitte: 1) Erscheinungsformen des menschlichen Organismus, 2) das Nervensystem, 3) die Sinnesorgane und Sinnesempfindungen, 4) das Blutsystem, 5) das Athmungssystem, 6) das Verdauungssystem. Der erste Abschnitt enthält acht, der zweite ebenfalls acht, der dritte eilf, der vierte sieben, der fünfte sechs und der sechste Abschnitt acht Capitel.

Die Darstellung ist überall kenntnissvoll, klar und maasshaltend. In dem ganzen Schriftchen ist dem Referenten kein thatsächlicher Irrthum aufgestossen. In der Anordnung des Stoffs ist die Stellung des ersten Abschnittes jedenfalls nicht zu beanstanden. In den

folgenden Abschnitten nimmt der Verfasser seinen Gang von oben nach unten, indem er vom Nerven- und Sinnensystem zum Blutsystem, von diesem zum Athmungssystem und von diesem endlich zum Verdauungssystem herabsteigt, während die rein theoretische Behandlung den Gang von unten nach oben hätte erwarten lassen. So nimmt z. B. die als Lehrbuch beachtenswerthe Anthropologie von Greith und Ulber (1854), wie dem Referenten scheint mit Recht, den umgekehrten Lehrgang. Nach ihr fasst der menschliche Leib drei Reihen von Systemen in sich, von denen die eine der anderen zum natürlichen Träger und Stützpunkt dient. In der untersten Reihe erscheinen nach ihr die Systeme der Vegetation, welche die Belebung des Leibes durch Ernährung bedingen; über sie kommen in der mittleren Reihe die Systeme der Animation zu stehen, welche die Unterlage für die Thätigkeitsäusserungen der Beseelung bilden. Beide Reihen werden aber in einer dritten und höchsten wieder verbunden in den Systemen der Sensation oder der Sinne, welche der Seele die Eindrücke der Aussenwelt zuführen und dadurch dieselbe zu inneren Thätigkeiten anregen. Im Uebrigen hat die Schrift des Verfassers den Vorzug, die neuesten Ergebnisse der Forschung berücksichtigen zu können, welches in zweckentsprechender Weise geschehen ist.

Der Standpunkt des Verfassers ist weder der falsch-idealistische, noch der materialistische, welches entschieden und klar genug angedeutet ist, ohne dass er doch an diesem Orte in eine — hier nicht erforderliche — Kritik und Polemik gegen den Materialismus sich einlässt.

Nur an wenigen Punkten tritt die Beziehung auf die Psychologie Beneke's hervor, für welche der Verfasser bekanntlich in mehreren Schriften eingetreten ist.

31.

Anthropologische Vorträge, gehalten im Winter 1862 bis 1863 in der Aula zu Bern von Maximilian Perty. Leipzig und Heidelberg. Winter 1863.

Diese öffentlichen Vorträge vor einem gemischten Publicum stellen sich die Aufgabe, Resultate des Forschens und Denkens

durch das lebendige Wort zur Kenntniss der den akademischen Hörsälen entwachsenen Generation zu bringen. Der Verfasser glaubte sie auch in Anmerkungen mit dem gelehrten Apparate ausstatten zu sollen, um es den für die Wissenschaft empfänglichen Geistern möglich zu machen, zur weiteren Belehrung und selbstständigen Fortbildung auf die Quellen zurückzugehen, aus welchen das Material geflossen ist.

Das Ganze besteht aus vierzehn Vorlesungen: 1) Das Universum und die Erde, 2) Die Entstehung und Entwickelung der organischen Wesen, 3) Das Alter des Menschengeschlechts, 4) und 5) Die Menschenrassen, 6) Die frühesten Wanderungen der Völker, 7) Die Bedingungen und die Entwickelung der Civilisation, 8) Die Familie und der Staat, 9) und 10) Religion und Cultus. Die vier letzten Vorlesungen sind als Culturbilder bezeichnet und schildern (11) die Aegypter, (12) die Chinesen, (13) die Azteken, (14) die Peruaner. Das Buch schliesst mit einem Nachwort.

In dem ersten Vortrag hebt der Verfasser vor Allem die gewaltige Bedeutung des durch Kepler, Newton etc. weiter entwickelten Copernikanischen Systems für den Fortschritt nicht bloss der Naturwissenschaft hervor und behauptet, dass in dem Maasse, wie sich der Begriff von der Welt immer mehr, zuletzt bis zur Unendlichkeit erweiterte, auch der Begriff von dem Schöpfer der Welt sich erweitert habe und dass, wenn Anfangs der Mensch kleiner geworden schien, sich später herausgestellt habe, dass er mit der Erweiterung seiner Einsicht vielmehr grösser geworden sei. Hieran knüpft der Verfasser eine Reihe der lehrreichsten Betrachtungen und geht dann dazu über, die Entstehung unseres Weltsystems nach der modificirten Kant-Laplaceschen Hypothese näher zu erläutern, wobei er zugleich einen Blick auf die tausende ähnlicher Systeme wirft, welche nach den Ergebnissen der Astronomie das Weltall erfüllen. Die Unendlichkeit des Weltalls ist ihm danach nicht zweifelhaft und ebenso hält er sich überzeugt, dass die Erde nicht allein von geistigen Wesen bewohnt sei, sondern wohl unzählige Theilmenschheiten — um es mit einem Ausdruck Krause's zu bezeichnen — anzuerkennen seien. So ist es ihm denn auch nicht zweifelhaft, dass es höhere Intelligenzen gebe, welche in den für uns unbegreiflichen Bau des Weltalls vollkommnere Einsicht haben und den für uns unfassbaren Sinn dieser Sternenhieroglyphik theilweise zu enträthseln vermögen. Ebenso ist dem Verfasser, wie ihm die Existenz der Welt überhaupt jedenfalls in unermessliche Zeiträume zurückgeht, das hohe Alter der Erde unzweifelhaft, wenn er auch zugibt, dass die Plutonische Theorie,

deren Consequenz zur Annahme von Hunderten von Millionen Jahren führen würde, beschränkt werden müsse.

Im zweiten Vortrag entwickelt der Verfasser zunächst die Hauptergebnisse der Paläontologie, nach deren Ergebnissen bis jetzt über 30,000 Arten untergegangener fossiler Organismen bekannt sind, während wir von lebenden Pflanzen wenigstens 100,000, von Thieren 120,000 Arten kennen. Dann wendet der Verfasser sich zu der Untersuchung über die Entstehung der Organismen und der Arten. Ueber den ersten Ursprung des Organischen kennt er nur Vermuthungen von mehr oder minder Wahrscheinlichkeit. Für die Jetztzeit will er die *generatio aequivoca* für Thiere und Pflanzen der einfachsten Art, namentlich für Vibrioniden und Pilze nicht unbedingt für unmöglich erklären.

Baumgärtner's Hypothese, aufgestellt in den Schriften: Lebensprocesse, Schöpfung und Bestimmung (1856) und Schöpfungsgedanken (1859) einer fortschreitenden Aenderung der Thiere durch Umwandlung der Keime in den aufeinander folgenden Generationen während der Schöpfungsperioden (Metamorphosen) des Erdkörpers wird von dem Verfasser in einer Anmerkung erwähnt, aber keiner näheren Prüfung unterstellt. Und doch wäre sie einer Prüfung in vorzüglichem Grade würdig gewesen, da sie, wenn sie auch nicht vollkommen befriedigt, unseres Erachtens doch tiefer geht und geistreicher ist als die Hypothese Darwin's. Ja, sie trägt das Gepräge der Genialität, und wenn unsere Naturforscher dieser Hypothese Baumgärtner's bis jetzt nicht viel Aufmerksamkeit geschenkt haben, so zeigt dies so recht, wie die Mehrheit das Tiefere zu vernachlässigen und dem Oberflächlicheren, wenn es nur mit Scheinglanz auftritt, nachzugehen gewohnt ist.

In seinen Mittheilungen über die Entstehung der Arten lässt sich der Verfasser besonders eingehend über Darwin's Hypothese vernehmen. Er rühmt die Umsicht und den Scharfsinn, mit welchen Darwin seine Hypothese zu stützen und zu vertheidigen wusste, seine umfassende Kenntniss der verschiedensten Thatsachen, so wie die Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe, welche seine Schritte leitete und ihn auch die Gegengründe in fast erschöpfender Vollständigkeit würdigen liess. Wenn Darwin in der ersten Auflage seines bekannten Werkes die Idee Gottes und der primitiven Schöpfung nicht verleugnete, so nimmt der Verfasser an, dass diese Ideen auch in den folgenden Auflagen nicht aufgegeben seien.

Zu leugnen ist allerdings nicht, dass in der letzten Auflage des Werkes einige Stellen angetroffen werden, welche nicht die Entstehungs-, sondern die Schöpfungstheorie zur Voraussetzung haben.

Mit Bezug auf eine solche Stelle *) äussert der Verfasser: „In Darwin's Kopf spielen zwei grundverschiedene Anschauungen durcheinander und er steht dem Wesen nach doch auf dem Standpunkt nicht der Entstehungs-, sondern der Schöpfungstheorie, wobei es nur untergeordnet ist, dass er die ganze unermessliche Folge aller Bildungen und Veränderungen durch einen Act, Hauch etc. begründet sein lässt."

In einer Anmerkung modificirt er dies dahin, dass nach Darwin einerseits es nicht dem blinden Zufall überlassen wäre, ob diese oder jene Veränderung sich erhalte und herrschend werde über die anderen Veränderungen, sondern eine Auswahl stattfinde, ähnlich wie beim Menschen, wenn er Nutzthiere und Pflanzen zieht und veredelt, andererseits es aber nach Darwin's Theorie doch wieder keiner solchen intelligenten, demnach überlegenden und wählenden Kraft bedürfe, indem sich im Kampfe ums Dasein einfach das Bessere und Stärkere erhalte, das Geringere und Schlechtere, wo es mit jenem in Conflict kommt, zu Grunde gehe. Die Logik Darwin's zeigt sich hier jedenfalls nicht im besten Lichte, und wenn die Materialisten ihn für ihre Lehre in Anspruch nehmen und Nichtmaterialisten ihnen darin nicht Unrecht gegeben haben, so ist das seine eigene Schuld. Auch in Rücksicht der Consequenz hält Darwin's Werk, welches allerdings an höchst interessantem Material ungemein reich ist, den Vergleich mit den auf die Frage nach dem Ursprung der Arten bezüglichen Schriften Baumgärtner's nicht aus. Unseres Erachtens müsste ausser Kant's Andeutungen über die Möglichkeit des Ursprunges der Arten aus einander, die Darwin ganz übersehen hat, keine Hypothese für Darwin grösseres Interesse haben als die Baumgärtner's, und es steht zu hoffen, dass Darwin in seinem vorbereiteten grösseren Werke über denselben Gegenstand sie berücksichtigen wird.

Der Verfasser spricht auch auf seinem theistischen Standpunkt der Theorie Darwin's, wie er sie deutet, nicht alle Wahrheit ab, sondern meint nur, sie sei nicht die ganze und nicht die höchste Wahrheit.

Er räumt ihm ein, dass in der Natur ein unaufhörliches Streben nach Veränderung der Typen stattfinde, stellt ihm aber entgegen, dass auch ein Streben in ihr vorhanden sei, die Species zu erhalten, was sich in der fast allgemeinen Unfruchtbarkeit der Bastarde ausspreche. Dafür sind nach ihm die Veränderungen der einzelnen

*) Darwin über die Entstehung der Arten etc. Uebersetzt von Bronn; 1. Aufl. S. 472, 2. Aufl. S. 502. Vergl. 1. Aufl. S. 199, 2. Aufl. S. 216.

Arten keine unbeschränkten, sondern durch deren Eigenheit in bestimmten Richtungen und bestimmter Intensität gehalten. Ohnehin sind ihm die Entwickelungen und Aenderungen der Typen keine zufälligen, sondern nach ihm geschieht im Grossen und Ganzen Alles nach vorausgesehenen Normen und in streng logischer Entwickelung.

Ueber den Ursprung des Menschen äussert der Verfasser Mehreres, was in seinen allgemeinen Zügen übereinstimmend mit Baumgärtner's Auffassung erscheint, doch schliesst er sich im Besonderen ihm nicht an, sondern ist geneigt, für die Entwickelungen der Erde ein geodämonisches Princip *) anzunehmen, von dem er glaubt, dass die Art seines Wirkens und das Ziel, das es durch die Weltalter hindurch verfolgt und dem es sich nur stufenweise genähert, von einem höchsten, vollkommensten, Alles Vergangene, Jetzige oder Künftige in ewiger Gegenwart schauenden Wesen vorgezeichnet worden seien.

Die Untersuchungen des dritten Vortrags: Das Alter des Menschengeschlechtes, zeigen den Verfasser vertraut mit allen Ermittelungen der Thatsachen, die in der letzten Zeit bezüglich des Vorkommens von Spuren des Menschen im Alluvium und Diluvium gewonnen worden sind. Es wird sich nach diesen Darlegungen nicht leugnen lassen, dass das Alter des Menschgeschlechts höher hinaufzurücken ist, als bis dahin angenommen zu werden pflegte.

Der vierte und fünfte Vortrag ist den Menschenrassen und dem ethnographischen System gewidmet. Die vielseitigen Kenntnisse des Verfassers sind auch hier zu rühmen. Doch dürften die Untersuchungen in diesem Gebiete der Forschung noch eine breitere Basis gewinnen müssen, ehe die Wissenschaft über die hierher gehörigen Fragen endgültig wird entscheiden können. Nicht wenig Lehrreiches bringt der sechste Vortrag: Die frühesten Wanderungen der Völker, in welchem der Verfasser nach Möglichkeit das Sichere vom Unsicheren zu scheiden sucht. Viele treffende und gesunde Gedanken bietet uns der siebente Vortrag: Die Bedingungen und die Entwickelung der Civilisation. Der Verfasser bekämpft hier die einseitigen Ansichten Buckle's und Mill's, zum Theil auch Klemm's und Wachsmuth's u. A. Er gibt mit Recht weder zu, dass die Cultur allein oder auch nur vorzugsweise von den Naturverhältnissen abhänge, noch räumt er die Annahme einer activen und passiven Menschenrasse ein, ohne darum die Unterschiede der Anlagen zu

*) Man vergleiche über die Annahme eines geodämonischen Princips des Verfassers Werk: Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur (1861), S. 7 ff.

verkennen. Die Grundbedingungen der Civilisation glaubt er in vier Punkte zusammenfassen zu können: 1) die Sesshaftigkeit, 2) die Erwerbung von Eigenthum und die Ansammlung von Besitz, 3) das Auftreten schöpferischer Genies, hervorragender Geister unter einem Volke, sei es, dass sie als Herrscher oder als Religionsstifter oder als Weise oder als Dichter hervortreten, 4) den Einfluss eines civilisirten Volkes auf ein noch uncivilisirtes. Die Erläuterungen des Verfassers sind überall kenntnissreich und geistvoll. Der erste Vortrag: Die Familie und der Staat, drängt eine Fülle von eingreifenden Betrachtungen übersichtlich zusammen. Die Betrachtung der Familie als der Wurzel aller Civilisation gibt Anlass zu Mittheilungen über das Verhältniss der beiden Geschlechter, wie es sich geschichtlich mannigfaltig gestaltet hat und wie es vernunftgemäss gestaltet sein soll.

Es kommt dabei zur Sprache, dass eine Geschichte des weiblichen Geschlechtes noch immer nicht geschrieben ist, wiewohl ohne eine solche die allgemeine Culturgeschichte nur sehr mangelhaft bleiben kann. Nicht wenig Lehrreiches bietet der Verfasser über Polygamie, Polyandrie, Ehelosigkeitsgesetze, Kinderaussetzung, väterliche Gewalt etc. Im Uebergang von der Familie zum Staat berührt er mit lichten Gedanken die Sclaverei und geht dann die verschiedenen Formen der Staatsverfassung durch, indem er schliesslich die constitutionelle Monarchie als die für die Mehrheit der Völker zuträglichste bezeichnet. Der neunte und zehnte Vortrag behandelt Religion und Cultus. Diese beiden Vorträge verbreiten sich indess weniger über die christliche Religion und den christlichen Cultus, als über die ausserchristlichen Religionsformen. Auch hier darf man keine erschöpfenden Untersuchungen erwarten; aber der Verfasser greift doch aus seiner reichen Belesenheit eine Fülle lehrreicher Mittheilungen heraus über Fetischismus, Thierdienst, Polytheismus, Monotheismus, welche viel Richtiges enthalten, und fast nur in Betreff des jüdischen Monotheismus räumt der Verfasser den Ansichten Radenhausen's (Isis, der Mensch und die Welt) zu viel ein.

Dann berührt der Verfasser die Opferidee und ihre grellste Caricatur, die Menschenopfer und ihr vielfältiges Vorkommen bis in ziemlich späte Zeiten, die Apotheosen unter verschiedenen Völkerschaften, die Theokratieen, die Priesterherrschaft und das Sectenwesen, wobei es an Seitenblicken auf die Religion der Christen, Japanesen, Brahmanen, Buddhisten etc. nicht fehlt.

Die Urtheile des Verfassers sind durchgängig gemässigt und suchen sich frei zu halten von übertriebenen Anklagen, so wie von Befangenheit in eingewurzelten Vorurtheilen. Er zeigt sich voll

Ehrfurcht für die ewigen Wahrheiten in den christlichen Lehren und schliesst demgemäss seine Betrachtung mit den Worten: „Unter allen Religionen wird diejenige die grösste Aussicht auf Bestand haben, welche von der ewigen Wahrheit am meisten in sich hat und als ihr relativ vollkommenster Ausdruck eben darum frei von Exclusivität die ganze Menschheit umfasst, deren Principien deshalb für das Heil und die Entwickelung derselben zu höheren Zuständen die meiste Garantie bieten."

Die angehängten Culturbilder der vier letzten Vorträge (11—14) über die Aegypter, Chinesen, Azteken und Peruaner dürfen als sehr gelungene Schilderungen von reichem Lehrinhalt empfohlen werden. In einem Nachwort erklärt sich der Verfasser mit Entschiedenheit gegen die Ansichten, welche Noack in seiner Propädeutik der Philosophie und die verwandten Lehren, welche Löwenhardt in seiner Schrift: Die Identität der Natur- und Moralgesetze, ausgesprochen hat. Noack statuirt nämlich eine Kirche des Geistes, welche als freie sittliche Gemeinde die empirische Welt zu durchdringen und zu verklären vermöge, wobei die Natur zum Geiste erhoben werde. Durch die Menschen sollen der ganzen Erde die Spuren des Geistes eingegraben werden, wodurch sie von ihrer Endlichkeit und Unfreiheit erlöst und zur neuen Erde werde, deren autonomer Herr und Besitzer der Mensch sei. Damit werde, meint Noack, das Himmelreich auf Erden nicht als ein Geschenk der Gnade, sondern durch das freie sittliche Thun der Menschheit errungen und die absolute Vollendung der Dinge eingetreten sein. Diesen Ansichten setzt der Verfasser das Walten der kosmischen Gesetze entgegen, welche das Kommen einer so ausserordentlichen Macht des Geistes über die Natur ausschliesse. Auch sei eine solche Ansicht doppelt verwunderlich bei einem Forscher, der, wie Noack, in seiner Zeitschrift „Psyche" durch mehrere Bände hindurch zu erweisen suche, dass es gar keine Psyche gebe. Gegen Löwenhardt macht der Verfasser noch insbesondere geltend, dass er aus Unkenntniss der Misèren der Demokratie demokratische Einrichtungen übermässig preise und, Amerika die Frische des gegenwärtigen Lebens der Geschichte zuschreibend, gänzlich verkenne, dass Europa der Sitz der edelsten Bildung nicht nur, sondern auch der überwiegenden Macht sei.

Das irdische Leben scheint dem Verfasser nur ein Entwickelungszustand und, wenn überhaupt eine Verklärung und Vollendung eintrete, diese nur in einer anderen Daseinsart möglich zu sein.

Dagegen muss erinnert werden, dass, wenn die Verklärung und Vollendung in einer anderen Daseinsart möglich ist, die kosmischen Gesetze sich damit in Einklang müssen versetzen können,

und wenn dies irgendwo im Weltall möglich ist, so muss es überall im Weltall, also auch auf der Erde, möglich sein. Die kosmischen Gesetze sind nicht unabhängig von den göttlichen Vernunftzwecken und dem allweisen Willen Gottes und wenn der heilige Wille Gottes auf die Weltvollendung zielt, so kann es keine starren Gesetze der Natur geben, welche den Vollzug des göttlichen Willens zu hindern vermöchten. Der Verfasser ist hierüber auf die Werke Baader's zu verweisen, in welchen die Principien entwickelt sind, aus welchen sich die christliche Lehre von der Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde begreifen lässt.

32.

Gott und der Mensch. Von Dr. Hermann Ulrici. I. Leib und Seele. Grundzüge einer Psychologie des Menschen. Leipzig, Weigel, 1866.

Das vorliegende Werk schliesst sich an des Verfassers Schrift: Gott und die Natur (1862) an. Häufig bezieht es sich auf dasselbe zurück und setzt die Kenntniss desselben voraus. Insbesondere hat jenes frühere Werk scharfe Waffen gegen den Materialismus in das Feld geführt und für jeden Unbefangenen die Haltlosigkeit desselben erwiesen. Mit Recht hatte er auch mit philosophischen Gründen an die Stelle desselben den Theismus gesetzt, wenn er diesen auch in einseitig idealistischer Weise gefasst hat. Die bedingte Atomistik, welcher er dort huldigt, ist auch der Standpunkt des vorliegenden Werkes. Diese aber muss Referent beanstanden. Zwar unterscheidet sich die Atomistik des Verfassers sehr zu ihrem Vortheil von der in der Naturwissenschaft vorherrschenden Atomenlehre. Denn sie hebt den Dualismus von Stoff und Kraft mit Recht auf und erklärt das Wesen der Natur für Kraft. Sie setzt an die Stelle der Stoffatome Kraftatome. Aber ob die Kraft atomistisch gefasst werden kann, das ist die Frage. Völlig unveränderliche Kraftatome würden die Processe der Natur so wenig zu erklären vermögen, als völlig unveränderliche Stoffatome. Das entgeht Ulrici's Scharfsinn wenigstens nicht ganz. Er statuirt daher in jedem Kraftatome ein unveränderliches Centrum und eine veränderliche Peripherie. Also lässt er dem Kraftatom Unterschiede und zwar veränderungsfähige Unterschiede immanent sein. Während die gewöhnliche Atomistik das

Stoffatom total unveränderlich fasst, schiebt Ulrici die Unveränderlichkeit in das von seiner angenommenen Peripherie unterschiedene Centrum zurück. Hierdurch wird nun freilich der Schein einer lebendigeren Auffassung herbeigeführt, aber die Starrheit des Centrums bleibt, und es macht keinen wesentlichen Unterschied, ob es eine Starrheit des Stoffs oder eine Starrheit der Kraft ist. Die dynamische Naturauffassung kann sich damit nicht befriedigen, denn mit dieser Kraftatomenlehre kommt die Naturwissenschaft nicht über die Starrheit der Grundlagen der Naturerscheinungen und insofern nicht über den Mechanismus hinaus. Die Gründe gegen alle Atomistik, welche von Aristoteles bis Kant, Schelling, Hegel, Baader, Fries, Wagner etc. vorgetragen worden sind, erscheinen von Ulrici nicht widerlegt.

Sieht man von der bedingten Atomistik des Verfassers ab, so kann in allem Hauptsächlichen dem vorliegenden Werke nur grosses Lob gezollt werden. Seine Nachweisungen gegen den Materialismus sind auch hier von eindringender Schärfe und unterstützt durch eine genaue Kenntniss der physiologischen Forschungen der neuern Zeit. Im ersten physiologischen Theil des Werkes wird sehr viel Lehrreiches über die Sinnesprocesse vorgetragen, so wie über Gemeingefühl, Stimmung, Trieb und Instinct.

Am Schlusse dieses ersten Theils fasst der Verfasser die Ergebnisse der physiologischen Forschung in zehn Punkten zusammen, die ihm nach ihrer antimaterialistischen Natur den Uebergang zum zweiten, psychologischen Theile des Werkes vermitteln. Die Psychologie des Verfassers bahnt allerdings einer besseren Behandlung dieser Wissenschaft den Weg. Sie zeigt die Unzulänglichkeit des Pantheismus und des Materialismus zur Erklärung der thatsächlichen Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens, wendet sich aber mit Recht ebenso gegen die geschraubte, unnatürliche und verkünstelte Psychologie Herbart's, seiner Schüler und verwandter Richtungen, wie zum Theil gegen Lotze, Fortlage, Fechner etc. Er weist es insbesondere als eine blosse Fiction Herbart's nach, die Vorstellungen als nur sogenannte Selbsterhaltungen der Seele zu begreifen und unter dem Namen der Vorstellungen alle jene Grundelemente des psychischen Lebens, auch die unbewussten Empfindungen, Gefühle, Triebe u. s. w. zusammenzufassen. Im Zusammenhang damit zeigt er evident, dass sich die Vorstellungen in der Seele nicht, wie Herbart seltsamer Weise behauptet, von selbst verschmelzen, associiren und separiren, sondern entweder durch die Empfindungen, die Sinnes- und Gefühlseindrücke uns zugeführt, oder von den Regungen, Trieben, Strebungen u. s. w., kurz von den Interessen der Seele herbeigezogen

und festgehalten werden. Von besonderem Werthe ist des Verfassers Nachweisung (S. 533), dass die grosse Frage nach der Freiheit des Willens direct und unmittelbar von der Frage nach der Freiheit des Vorstellens abhängt.

„Da wir unzweifelhaft über unsere Empfindungen, Gefühle und Affecte, über unsere Triebe, Strebungen und Begehrungen keine unmittelbare Gewalt besitzen, da wir sie nur zu mässigen und zu beherrschen vermögen, indem wir ihnen dazu geeignete Vorstellungen entgegensetzen, so kann von Freiheit des Willens gar nicht die Rede sein, sobald wir auch über unsere Vorstellungen keine Macht haben und nicht im Stande sind, diejenige herbeizuziehen und auszuwählen, der wir handelnd folgen wollen. Wirthschaften die Vorstellungen auf eigene Hand in der Seele, kommen und schwinden sie nach Maassgabe ihrer Stärke von selbst zum und aus dem Bewusstsein, verbinden und scheiden sie sich von selbst, mechanisch, mit oder ohne Gesetz, so ist die Seele offenbar nur der Spielball ihrer Empfindungen und Gefühle, Triebe und Strebungen, Vorstellungen und Vorstellungscomplexe, die ihr durch die mannigfaltigen inneren und äusseren, geheimen und offenen Einflüsse, wenn auch immerhin unter ihrer Mitwirkung entstehen. Eine Philosophie, welche die irrige Annahme der Selbstverschmelzung und Selbstattraction der Vorstellungen zum Principe ihrer Psychologie macht, muss daher consequenter Weise die Freiheit leugnen und zum unbedingten Determinismus sich bekennen — eine Consequenz, der denn auch Herbart und seine Schüler sich nicht haben entziehen können, wenn sie sie auch bestmöglichst zu vertuschen suchen."

Schon an dieser schlagenden Nachweisung sieht man, wie wenig es mit der eingebildeten Unangreifbarkeit der Lehre Herbart's auf sich hat und wie wenig das stolze Dickthun seiner Schule bedeuten will.

Gleich vortrefflich sind des Verfassers Untersuchungen über die Willensfreiheit selbst, so weit sie nach ihm in die Psychologie gehören. Er hebt mit Recht hervor, dass wir uns in unserem Thun und Lassen frei glauben und uns in diesem Sinne Freiheit des Willens beimessen. Er legt mit Recht Gewicht darauf, dass auch die entschiedensten Gegner der Freiheit dies Bewusstsein der Freiheit einräumen und dass keine deterministische Theorie dieses Bewusstsein der Freiheit auszutilgen vermag. Auch zeigt er, dass die Annahme der Willensfreiheit keineswegs leugnet, dass wir nur auf vorhandene Motive und Impulse uns entschliessen, dass aber diese Impulse nicht als zwingende Ursachen unserem Bewusstsein sich darstellen. Darum bekundet sich ihm in dem Triebe und dem Be-

wusstsein der Freiheit zur Evidenz, dass die menschliche Seele ihrer Naturbestimmung nach ein moralisches Wesen ist. „Denn nur weil und sofern der Mensch die Freiheit des Wollens und Handelns besitzt, kann er für seine Thaten verantwortlich sein und sich für verantwortlich halten. Die Freiheit ist die Voraussetzung der Zurechnungsfähigkeit, die Voraussetzung der Moralität. Aber auch umgekehrt, mit der Freiheit ist die Zurechnungsfähigkeit und mit ihr die Moralität als Wesensbestimmung des handelnden Wesens implicite gegeben.... Wer die Freiheit für blosse Illusion achtet, erklärt mithin zugleich auch die Sittlichkeit für blosse Illusion und damit unser ganzes geistiges Leben für Schein und Trug. Denn dass, wenn das Bewusstsein der Freiheit zur leeren Täuschung herabsinkt, jeder anderweitige Inhalt unseres Bewusstseins von demselben Schicksal bedroht ist, leuchtet zur Evidenz ein.... Wer die Freiheit leugnet, muss auch den Willen leugnen."

So viel Treffliches der Verfasser über die bewusste Seele in ihrem Verhalten zum Körper und zu andern Körpern, über Wachen, Schlafen, Träumen, über Somnambulismus, Geistesstörungen und Gemüthskrankheiten, die Temperamente, die Lebensstufen, Mann und Weib, Race und Nationalität, dann über die bewusste Seele in ihren Beziehungen zu sich selbst (Gefühlsleben, Vorstellungsleben, Triebleben) vorträgt, so steigert sich doch eher noch die einfache Gediegenheit seiner Entwickelungen in den zwei letzten Abschnitten seines Werkes. In dem vorletzten Abschnitte betrachtet er die bewusste Seele in ihren Beziehungen zu andern Seelen. Auch in diesen gediegenen Darlegungen tritt uns wieder die Polemik gegen Herbart entgegen und zwar in einem Punkte, der auch für die Ethik von besonderer Wichtigkeit ist. Der Verfasser zeigt nämlich ganz richtig, dass das Gefühl des Gefallens und Missfallens rein als solches, nicht — wie Herbart will, als Fundament unserer ethischen Natur, noch als Quell und Kriterium unserer ethischen Vorstellungen, noch als Norm unserer ethischen Beurtheilungen des Wollens und Handelns angesehen werden kann. Denn es entspringt keineswegs immer aus dem ursprünglichen allgemeinen Gefühl des Seinsollens, sondern zeigt sich auch bei Handlungsweisen, die keine sittliche Bedeutung haben oder wohl gar unsittlicher Natur sind und erscheint abhängig von unsern ethischen Vorstellungen auch da, wo dieselben mit dem wahren Begriff von Gut und Böse, Recht und Unrecht nicht im Einklang stehen.

Herbart gibt uns also einen sehr unzuverlässigen Leitstern für unsere ethischen Urtheile und die Bildung und Berichtigung unserer ethischen Vorstellungen. Schelling hatte nicht Unrecht, in

dieser Lehre von einem ästhetischen Irrereden zu sprechen. Der letzte Abschnitt des Werkes ist dem Verhältniss der Seele zu Gott gewidmet. In einfachster schmuckloser Darstellung enthält dieser Abschnitt tiefgehende und fruchtbare Gedanken und Nachweisungen, deren unbefangene Beachtung und deren gründliches Durchdenken mit einem Schlage über eine Unmasse verworrener Vorstellungen und sinnloser Zweifel hinwegheben könnte.

33.

Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. Eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie, wie zu einer Philosophie der Geschichte. Von Immanuel Hermann Fichte. Leipzig, Brockhaus, 1867.

Die vorliegende Schrift des berühmten Sohnes des berühmten Idealisten Joh. G. Fichte zerfällt in zwei Bücher von ungleichem Umfang. Das erste Buch, die allgemeinen Vorfragen behandelnd, fixirt im ersten Capitel den Standpunkt des Verfassers, betrachtet im zweiten den natürlichen (anthropologischen) Glauben an die Seelenfortdauer und erörtert im dritten die bisherigen Vernunftbeweise für dieselbe. Das zweite Buch versucht die metaphysische, anthropologische und ethische Begründung. Das erste Capitel handelt von der realen und der phänomenalen Welt, das zweite sucht den allgemeinen Begriff der Präformation (Präexistenz) festzustellen; das dritte untersucht die allgemeine Weltstellung des Menschengeschlechts und die Bedeutung des Individualgeistes; das vierte beschäftigt sich nach einem allgemeinen Rückblick mit dem (ethischen) Unsterblichkeitsbeweis aus dem Begriffe der Menschengeschichte, welche die Grundprincipien einer Philosophie der Geschichte darlegen. Das Werk schliesst mit einer umfänglichen Schlussanmerkung.

Das erste Buch mit seinen Vorfragen kann für unsern Zweck ausser Acht bleiben. Der Schwerpunkt des Werkes liegt im zweiten Buch. Hier begegnen wir sogleich den Untersuchungen über die reale und die phänomenale Welt. Die Einleitung dazu bildet die Betrachtung der Zweifel, welche die Reflexion gegen den Glauben an die Seelenfortdauer zu erheben pflegt. Der Verfasser bezieht

sich hier auf die Abhandlung von David Hume über die Unsterblichkeit der Seele und führt uns die skeptischen Bedenken Hume's in fünf Punkten deutlich vor, macht jedoch zugleich bemerklich, dass der englische Skeptiker weit davon entfernt war, die Unsterblichkeit zu verneinen, indem er sie vielmehr für eine wichtige, der Menschheit unentbehrliche Wahrheit erkläre und es der göttlichen Offenbarung danke, dass sie diese Hoffnung dem Menschen gewähre, von welcher er sonst keine Gewissheit haben würde. Wir hätten erwartet, dass sich hier der Verfasser nicht damit begnügen werde, die Zweifelsgründe D. Hume's vorzuführen, sondern dass er uns auch die angeblichen Gründe der entschiedenen Unsterblichkeitsleugner vor Augen stellen werde, wie sie aus den neuern Schulen der Pantheisten, Naturalisten und Materialisten hervorgetreten sind. Es wäre hier wohl am Platze gewesen, auf Blasche, Friedrich Richter, David Strauss, Michelet, dann auf L. Feuerbach, Dühring, Moleschott etc. einzugehen. Der Behauptung D. Hume's, dass Alles entstehe und wieder vergehe im Laufe der Zeit, dass selbst das Universum Theil habe an dieser Vergänglichkeit, stellt der Verfasser die Behauptung entgegen: „Nichts wahrhaft Reales entsteht in der Zeit und vergeht in derselben, sondern es wechselt nur seine Beschaffenheiten, was vom Sinnenbewusstsein als scheinbares Entstehen und Vergehen gefasst wird, welchen Schein die gründliche Erkenntniss eben beseitigt. Im phänomenalen, „vergänglichen" Dasein finden wir gerade die Gegenwart und die Gewissheit einer nicht phänomenalen, unvergänglichen Welt von Realen." Der Verfasser drückt dies auch so aus, dass eine geschlossene Anzahl unvergänglicher Weltsubstanzen angenommen werden müsse, welche durch ihre wechselnden Verbindungen und Trennungen das Phänomen jener Vergänglichkeit erzeugen, während sie an sich selbst unvergänglich und unzerstörbar verharren. „Die wahren Ursachen fallen daher gar nicht in den Bereich der sinnlichen Erscheinung; denn diese ist selbst nur das Produkt von Wirkungen, welche von unsinnlichen und unvergänglichen Wesen ausgehen. Im Reiche des eigentlichen Geschehens findet kein Entstehen und keine Vergänglichkeit statt." Der Verfasser unterscheidet in dem Weiteren in Betreff der Frage nach dem inneren Grunde des Bewusstseins und der psychischen Erscheinungen drei Auffassungsweisen, die er als die atomistische (materialistische), als die monistische (pantheistische) und die monadologische (theistische) unterscheidet. Die atomistische Ansicht sucht das Bewusstsein als das Product einer Zusammenwirkung der Atome des Cerebralnervensystems zu erklären. Daraus würde folgen, dass die Seele, der Geist, als reales, substan-

tielles Wesen gar nicht vorhanden, sondern dem bloss Phänomenalen, den vergänglichen Erscheinungen beizuzählen sei. Allein da anatomisch-physiologisch das ganze Cerebrospinalsystem in seiner ungetheilten Zusammenwirkung als Seelen-Organ zu betrachten ist, kein einzelner Theil desselben ausschliessend vor den übrigen, so beweist gerade dies am stärksten die Nothwendigkeit eines vom Organismus unabhängigen Seelenwesens, „dessen Wirkung zugleich nicht an eine einzelne Stelle gebannt ist, welches vielmehr seinen ganzen Organismus, das gesammte System seiner Organe gleichmässig durchwohnt und erst durch seine centralisirende Macht dieselben zu geordneter Zusammenwirkung vereinigt". Der Verfasser zieht hieraus eine Reihe von Folgerungen zur Beseitigung der Ansicht, dass das Geistwesen nicht zu dem Phänomenalen gehöre, sondern zum geschlossenen Systeme jener unvergänglichen und unzerstörbaren Weltsubstanzen, welche durch das stets wechselnde Verhältniss zu einander den Schein eines Entstehens und Vergehens hervorbringen. Hiernach scheint ihm die atomistische Ansicht in allen Instanzen widerlegt und er wendet sich der Betrachtung der monistischen Ansicht zu. Diese glaubt er nicht sowohl widerlegen, als ergänzen zu sollen. Die Art, wie die monistische Ansicht von Spinoza, dann in anderer Weise von J. G. Fichte und ausgebildeter von Hegel geltend gemacht worden ist, steht er nicht an, als einseitig, beziehungsweise falsch zu verwerfen, inwiefern in den Fassungen dieser Philosophen das wahrhaft Seiende nur Eines sei, das Mannigfaltige, Individuelle aber nur eine vorübergehende, an sich unvollständige Erscheinung dieses Einen. Diese einseitig monistische Auffassung ist nun aber schon aus psychologischen Gründen nicht haltbar. Denn dem Ich als Vorstellung liegt ein Reales als Substrat (Subject) zu Grunde, und zwar ein individuelles Reale, der Einzelgeist, welcher in seinen wechselnden Veränderungen als derselbe beharrt und seine wechselnden Vorstellungen, Bewusstseinsacte, auf sich, als das bewusst darin Gleichbleibende bezieht. Die monadologische Auffassung muss an die Stelle der atomistischen treten und die monistische in der Gestalt einer theistischen mit ihr in Verbindung treten. Da die Menschenseele in keinem Sinne blosses Phänomen eines allgemeinen Wesens sein kann, so kann auch ihr Verhältniss zum anzuerkennenden allgemeinen Geiste niemals so gefasst werden, dass sie substanzlos in jener Allgemeinheit verschwämme.

Das Princip des Individualismus steht daher dem Verfasser auch für den Monismus unerschütterlich fest. Es gilt daher für die Wissenschaft, die Rechte und Ansprüche beider auszugleichen. Der entscheidende Grund, der uns nöthigt, über die monadologische

Vielheit zum rechtgefassten Monismus uns zu erheben, liegt nach dem Verfasser in dem Begriff der Immanenz des Ewigen im Endlichen, gegründet auf die Thatsache von der durchschlagenden Wirkung der Vernunft, der ewigen Wahrheiten, der Ideen auf den Einzelgeist. Jenes alle Individualgeister beherrschende und durchdringende allgemeine Denken, jener unendliche Gehalt der Ideen, dessen Eingebungen den Menschengeist zur höchsten Begeisterung entzünden, kann nur gedacht werden als die Eigenschaft oder auch als die Wirkung eines absolut übermächtigen Geistes in die endliche Welt und in den menschlichen Geist. Der absolute Geist lässt sich nur als absolute Persönlichkeit denken. Nur in dieser Fassung des Absoluten sind die Ansprüche des Monismus und des Individualismus unter sich ausgeglichen. Sie führt uns zugleich dazu, die Welt als Schöpfung Gottes anzuerkennen. Die Welt ist Schöpfung eines vollkommenen Geistes, welcher in ihr zugleich dem der Erkenntniss fähigen Menschengeiste sich selbst zu erkennen gibt. Der Begriff der Schöpfung schliesst aber den Begriff der inneren Ewigkeit für das Geschaffene in sich, und folglich den Begriff unvergänglicher Dauer. Aus gleichem Grunde ist die geschaffene Welt ein vollendetes Ganze, keines Nachtrages oder Zuwachses, aber auch keiner Verminderung und Abnahme fähig. Die geschaffene Welt ist Universum, ein um seiner innern Vollkommenheit willen geschlossenes Ganze, vollendetes Kunstwerk des schöpferischen Geistes.

Diese Ergebnisse seiner Forschung führen den Verfasser nun im zweiten Capitel des zweiten Buches zu der Untersuchung über den Begriff allgemeiner Präformation (Präexistenz) und der besonderen des Menschengeistes. Nach den Prämissen dieser Monadologie existirt jedes Weltwesen, von dem niedersten bis zum höchsten, schon auf ewige Weise im vollendeten Systeme der Schöpfung als reale Anlage, als nach seinem Wesen und nach dem Umfang seines Vermögens genau begrenzter Weltkeim. Aber dieser Keim ist so lange unwirksam und damit (empirisch) unwirklich, als sein Darstellungs- und Verleiblichungsmittel in der untergeordneten Natur ihm noch nicht dargeboten ist. Sogleich dagegen bricht er hervor und tritt in die Erscheinung, sobald jenes ihm gewährt ist. Die Frage nun, wie weit sich diese Theorie in den Erfahrungswissenschaften bewähre und bestätige, führt den Verfasser zu einer Erwägung und Kritik der Darwin'schen Permutationstheorie, welche viel Interessantes und Lehrreiches enthält, deren Resultat aber kurz sich in die Worte fassen lässt: die Untersuchung bestätigt die Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten innerhalb gewisser äusserlicher Modificationen derselben.

Das dritte Capitel erörtert die allgemeine Weltstellung des Menschengeschlechts und die Bedeutung des Individualgeistes. Wenn wir nach dem Verfasser genöthigt sind, in der Geschichte der organischen Bildungen ein planvoll abgestuftes Fortschreiten anzunehmen, in welchem sich bestimmte, streng abgeschlossene Wesenstufen unterscheiden lassen, so gilt ganz dasselbe auch vom ersten Erscheinen des Menschen. Er bildet eine neue Welt. Der Mensch ist nicht nur unter allen Organismen der vollkommenste, unter allen Thieren das reichbegabteste, sondern er ist auch ein geschichtbildendes Wesen, während die Natur, selbst in ihren höchsten Erscheinungen, denen des Lebens und der seelischen Instinctwirkungen, an den Kreislauf der Unveränderlichkeit gebunden ist. Der Mensch ist das späteste, aber zugleich vollkommenste Erdwesen und damit der Gipfel und Zweck der ganzen Erdbildung. Mit ihm ist der äusseren Erscheinung nach der Fortschritt der Erdbildung abgeschlossen. Von jetzt an ist dieser Fortschritt in das Innere des Menschen, in die unsichtbare Welt seines Bewusstseins verlegt. Wenn die Thiere organisch und seelisch sich durchaus als Particularwesen zeigen, so muss der Mensch als Universalgeschöpf begriffen werden. Die Arteinheit des Menschengeschlechts ist unter allen Umständen nicht zu bezweifeln. Er kann daher auch nicht von dem Affen, überhaupt nicht von einem Thiere abstammen. Der Mensch zeigt sich überall als ein geistiger Entwickelung aus sich selbst fähiges Wesen, das Thier ist nur abrichtungsfähig durch den Menschen. Der Mensch bewährt sich daher in seinem Gesammtverhalten als übernatürliches Wesen. Der Mensch zeigt sich keineswegs wie ein der Natur zugehöriges Wesen, zur willenlosen Eintracht mit ihr bestimmt, sondern als ein anderartiges, innerlich mit ihr entzweites Wesen zum Kampf mit ihr berufen. Gerade hierin verräth sich der unendliche Werth, den die Natur für ihn hat. Die Natur bereitet dem Geist die erste Geburtsstätte seiner Persönlichkeit, lässt ihn zum Selbstgefühle, zur Kraft der Selbstheit erwachen und erweckt und befeuert unaufhörlich den Selbsterhaltungstrieb in ihm. Dieser Kampf um das eigene Dasein erweckt neben dem Selbstgefühle und der (natürlichen) Selbstsucht zugleich den Geist der Erfindsamkeit und den Vorsatz consequenter Ausdauer, Denken und Willen.

Aber schon in dem blossen Naturzustande findet jenes selbstische Gefühl sein Gegengewicht an den eben so unwillkürlichen ethischen Regungen, die sich gleichfalls an dem Menschen niemals unbezeugt lassen. Im Begriff der Weltstellung des Menschen der gesammten Natur gegenüber liegt zugleich der Hinweis auf die Nothwendigkeit einer persönlichen Fortdauer des Menschen mit enthalten. Denn

der Mensch wäre ein Widerspruch, wenn der ihm auferlegte Kampf mit der Natur sein Endziel und seinen Abschluss im Sinnenleben fände. Der factische Mensch ist stets der individuelle, der persönliche. In der Geschichte ist an den Einzelgeist jeder Erfolg und jeder Fortschritt geknüpft. Der menschliche Geist, nur sofern und weil er ein ewiger ist, vermag auch das Bewusstsein eines Göttlichen, Religion, zu haben. Alles Religionsgefühl geht aus dem Quell der Individualität hervor und begleitet ununterbrochen unser individuelles Selbstgefühl. Im Religionsgefühl sind beide Gefühle immer zusammen: das Gefühl des eigenen Selbst als eines Realen und das Gefühl der Abhängigkeit dieses Selbst vom Unendlichen. Daher kann auch die Religion nicht auf Vernichtung unseres Selbst gerichtet sein.

Das vierte Capitel wendet sich nach einem allgemeinen Rückblick dem (ethischen) Unsterblichkeitsbeweis aus dem Begriff der Menschengeschichte zu und entwirft die Grundlage einer Philosophie derselben.

Aus allem Bisherigen leitet der Verfasser die Behauptung ab: „Der Mensch ist nur darum zur persönlichen, zur selbstbewussten Fortdauer befähigt und nur deshalb ihrer sicher, weil zufolge seiner allgemeinen Weltstellung er ausersehen ist, ethische Aufgaben zu lösen.“ Jedes Wesen, welches überhaupt Phänomene zu bewirken vermag, muss selbst ein Nichtphänomenales, Reales sein. Jedes Reale aber muss ein beharrliches Reale sein. Dies gilt im eminenten Sinne vom menschlichen Individualgeiste, und es gilt ausnahmslos von allen Individualgeistern. Weil die Gasammtform der Sinnenwelt selbst das Product seines Bewusstseins ist, so kann auch der Tod an dem Gesammtverhalten des Geistes nichts ändern, und so wenig die Fortexistenz, so wenig ist die Continuität seines Bewusstseins dem Geiste durch den Tod gefährdet. Denn die Bewusstseinsquelle liegt in des Geistes eigenem, vorempirischem Wesen. Das Bewusstsein wird durch die früheste sinnliche Einwirkung zwar geweckt, nicht aber erzeugt, und entwickelt sich, einmal geweckt, nach eigenem immanenten Gesetze selbstständig fort. Das Sinnenbewusstsein des Geistes kann nicht das einzig mögliche sein. Die retardirende Ursache für die Bewusstseinsprocesse liegt im Hirn und Nervensystem, nicht im Wesen des Geistes. Die Entbindung des Geistes von seinen leiblichen Beziehungen im Tode ist daher zugleich eine Kraftentwickelung, Verjüngung, innere Erneuerung des Geisteswesens. Wir sind daher bestimmt, künftig geistiger oder vergeistigter fortzudauern, aus unserem irdischen Halbbewusstsein in Vollbewusstsein einzutreten.

Das Individualisirende im Menschen ist sein Verhältniss zu den Ideen. Seine Persönlichkeit ist ein Beharrliches von eigenthümlich geistiger Begabung, aus dem das menschliche Bewusstsein in gleicher Form und in gleich gesetzmässiger Stufenfolge für Alle sich entwickelt, welches zugleich aber jedem Bewusstsein seine eigenthümliche Färbung verleiht, es eben damit zum persönlichen machend. Der Genius ist das menschlich Individualisirende und damit zugleich das Unvergängliche der Persönlichkeit. Auf ihm ruht das specifisch Menschliche, das Cultur und Geschichte Bildende. Der Begriff des Genius ist eine durchaus universale Erscheinung, Jeder hat daran Theil in irgend einem Grade und in einer bestimmten Richtung genialer Begabung. Die hiermit auf ihn gelegte Bestimmung kann sich innerhalb seines Erddaseins nicht ausleben und bedarf grösserer Zeitdimensionen zu ihrer Vollendung. Der Genius als specifisch geistige Grund-Anlage äussert sich als Productivität in irgend einer Richtung des geistigen Lebens oder als Receptivität oder Aneignungsfähigkeit für das von Andern geistig Gebotene. Die allgemein anerkannte durchgängige Culturfähigkeit des Menschengeschlechts setzt nothwendig die Allverbreitung des Genius in ihm voraus. Dadurch allein wird Culturprocess und Menschengeschichte möglich, dass diese genialen Anlagen wirklich erweckt werden. Die unwillkürliche Wechsel-Anziehung activer und passiver Genien ist das allgemeinste Gesetz alles Geisteslebens. Nur die Individuen sind das in der Geschichte Thätige. Sie ist durchaus menschliche Freiheitsthat. Was aber in ihr hervorgebracht wird, geschieht nicht durch die zufällige oder die selbstische Willkür Einzelner, sondern durch die Erweckung von Genien, und das Zündende ihrer Wirksamkeit ist die Begeisterung, welche, vom Einzelgenius ausgehend, seine Umgebung ergreift, so dass durch das hierdurch hervorgerufene freie Zusammenwirken neue eigenthümliche Culturformen entstehen in irgend einer Sphäre der ethischen Ideen. Das Culturerzeugende und Culturverbreitende bildet den einzigen geschichtlichen Inhalt. Die Menschengeschichte ist die Erziehungsstätte des Menschen zunächst zur Persönlichkeit, zuhöchst zur ethischen Persönlichkeit. Daher hat jeder einzelne Mensch eigenen Werth. Das möglichste Wohl, die möglichste Vervollkommnung Aller ist der Geschichte Zweck. Daher muss sie auch eine mehr als epitellurische Bedeutung haben und sie kann nur die Vorstufe und Vorbedingung zukünftiger Geistesentwickelungen sein. Wir dürfen einer langen Zukunft von Entwickelungen entgegensehen, die sicherlich das erfüllen wird, was die Gegenwart anstrebte, was sie aber unerfüllt zurückliess. Dasselbe Lebensgesetz, dieselben Veranstaltungen und Gnadenwirkungen,

die wir im irdischen Leben gewahren, dürfen wir uns auch im künftigen Leben wirksam denken.

Nicht aber der Mensch aus sich selbst vermag willkürlich sich Ideale zu erzeugen oder beliebig Culturfortschritte zu gewinnen, so wenig als er aus eigner Machtvollkommenheit sich in Begeisterung versetzen kann, sondern beides, die Ideale, wie die ihnen anhaftende Begeisterung entspringen gleicherweise, und der Geist hat das ebenso gleichmässige Bewusstsein davon, einer über den Menschen hinausliegenden Macht. Er empfindet dies Alles als ein Verliehenes, Eingegebenes, als ein Geschenk des göttlichen Geistes an den menschlichen. In der Aneignung jener Ideen (Wahrheiten) von Seite des Menschen haben wir seine ethische, gottverliehene Bestimmung, in der stufenweisen historischen Entwickelung derselben für sein Bewusstsein die göttliche Erziehung des Menschen zum höchsten Ziele anzuerkennen. Die Ideale des Menschen sind weder etwas der Menschennatur Jenseitiges, Unerreichbares, noch ihr Fremdes, sondern drücken sein ursprüngliches, ewiges Wesen aus, und stellen ihm vor Augen, was er einmal erreichen soll und kann.

Der ethischen Idee der Menschheit gegenüber können wir an den Werth unserer eignen und der gesammten irdischen Weltzustände nur den bescheidensten Maassstab legen. Das Menschengeschlecht in Allem, was es vollbracht, ringt sich noch immer, selbst in seinen edelsten und vollkommensten Repräsentanten, zu der Stufe empor, seiner ethischen Bestimmung überhaupt nur bewusst zu werden, und versuchsweise, strauchelnd und mit zahllosen Fehlgriffen oder Rückfällen, seinen Willen derselben gemäss zu machen. Die Weltgeschichte ist der Beginn des ethischen Processes, noch nichts weiter, und die Gesammtheit der Erdverhältnisse vermag nichts Höheres zu bieten. Zuerst nämlich muss, wie im Einzelmenschen, so im ganzen Geschlechte, die ungeheure That vollbracht sein, das Stärkste in ihm, den Eigenwillen, zu brechen und seine selbstsüchtige Willkür unter eine geistige Macht zu bringen, die für sein Bewusstsein schlechthin über alle sinnlichen Antriebe und Zwecksetzungen hinausliegt und die ihm dennoch unbedingte Anerkennung bringt. Durch diesen Bruch mit der ungebändigten Unmittelbarkeit seines sinnlichen Zustandes im Innern des eigenen Bewusstseins wird überhaupt zuerst die allgemeine Bedingung, die entfernte Möglichkeit ethischer Cultur herbeigeführt. Aber es ist nur der erste Schritt, die unterste Staffel derselben. Es ist der Standpunkt des äussern Gehorsams, des Glaubens an eine höhere, mit unserm Wesen noch nicht geeinigte Herrschermacht. Mag das Menschengeschlecht selbst da, wo es noch am besten mit ihm steht, durchaus noch diesem Standpunkt

verhaftet sein: so ist er dennoch ein sehr niederer und durchaus nur vorläufiger, selbst für die irdischen Zustände. Jener äussere Gehorsam muss sich in den innern verwandeln, jener Glaube an die fremde Autorität allmälich und immer tiefer mit unserm Selbstgefühle zu freier Anerkennung sich versöhnen, so dass zuletzt der Wille des Guten wegen in uns sich herausgeläutert hat. Dem Gehorsam ist die freie, begeisterte Liebe gefolgt. Dann, aber auch erst dann, durch diesen inneren Anerkennungsact, ist dem Menschen die vollkommene Einkehr in die Welt der Ideen gelungen; dann nur sind sie die innerlich gestaltenden Mächte seines Lebens geworden und er zum Offenbarungsgefäss für sie. Aber er hat damit nur den ersten Schritt gethan in jene Welt; sie ist noch nicht von ihm erobert, noch weniger Alles umgestaltet worden in ihm selbst und um ihn her nach ihren Vorbildern. Solchergestalt ist das irdische Loos selbst derjenigen beschaffen, die wir als die sittlich Geläutertsten unseres Geschlechtes preisen, die ihm als leitende Genien voranleuchten. Die engbegrenzte Kürze des Erdenlebens reicht gerade nur dazu aus, die ersten Schritte uns thun zu lassen auf der Bahn ethischer Cultur: uns loszureissen von der sinnlichen Unmittelbarkeit unserer Triebe und unserer Zwecke, den reinen Willen des Guten in uns zu erzeugen. Jeder bestimmte Culturzustand ist der vollkommnere gegen den vorhergehenden, dem er sein Dasein verdankt, aber er ist wieder nur Vorstufe für die höhere Aufgabe. Für das Individuum wie für die Gesammtheit wird daher das Ziel der Geschichte, ethische Vollkommenheit, ebenso wirklich erreicht, als sie endlicherweise nie ein absolut Höchstes erreichen kann. Eben deshalb kann in der Menschengeschichte ein Stillstand des Fortschreitens zeitlicherweise gar nicht stattfinden. Wer daher in den Culturprocess, in die Geschichte aufgenommen ist, hat eben darum Anspruch auf eine unendliche Culturentwickelung. Es gäbe für das Ganze der Geschichte keinen inneren Sinn und wahrhaften Erfolg, für den Einzelnen und sein Leisten in ihr keinen ethischen Werth, wiese sie nicht über sich hinaus in eine Zukunft, die zu erfüllen oder fortzusetzen hätte, was hier nur begonnen werden konnte. Nur weil der Mensch zu unendlicher ethischer Perfectibilität bestimmt und ihrer fähig ist, kommt seinem Wesen substantielle Ewigkeit zu und spiegelt sich dies zugleich in seinem Selbstbewusstsein als unwillkürlicher, allgemein menschlicher Glaube an Unsterblichkeit. Der von Gott in die Geschichte hineingelegte einzige Zweck kann nur die fortschreitende ethische Erziehung der Menschheit sein, nicht als Collectivindividuum, sondern als der Gesammtheit und Gemeinschaft aller Einzelgeister. Die ethische Perfectibilität

der Menschen und der davon unabtrennliche Begriff seiner Unsterblichkeit sind ebenso gewiss, als dass es überhaupt Geschichte und in ihr einen Culturfortschritt gibt, in welchem zugleich der ethisch erziehende Geist Gottes den thatsächlichen Beweis seines Daseins und Wirkens uns vor Augen legt. Ethische Vollkommenheit und die dadurch bedingte Glückseligkeit der Einzelnen ist somit nicht nur der mittelbare Zweck der Geschichte, sondern das letzte definitive Ziel alles geschichtlichen Lebens. Nur die ethischen Werthe haben daher in der Geschichte absolute Bedeutung und machen zugleich den eigentlich geschichtlichen Inhalt aus. Die Unvollkommenheiten, Gebrechen, Leiden des äusseren Daseins tragen zur Läuterung des Willens am allerentschiedensten bei. So erhalten die sogenannten Uebel sogar einen mittelbaren ethischen Werth. Sie sind keine Uebel, sondern unter den mannigfachen Lebensgaben sehr preiswürdige und unentbehrliche Erprobungen des Willens. Sie sind es nicht bloss im Diesseits, sondern werden es auch noch im Jenseits sein. Das ethische Weltgericht begleitet schon jetzt unser gesammtes Leben und Bewusstsein. Die strafende oder lohnende Gerechtigkeit Gottes, des höchsten heiligen Wesens, wirkt nicht nach menschlicher Weise als abgesonderte Eigenschaft, wie wenn sie nicht zugleich erziehende Langmuth und Liebe wäre, sondern sie ist die höchste, göttliche Gerechtigkeit gerade dadurch, dass sie überall gleichmachend und alle mit demselben Maasse messend, den Universalwillen des Guten als allgemeines ethisches Lebensgesetz dem Einzelwillen einsenkt und langmüthig unverdrossen ihn aus allen Abirrungen und Missleitungen immer wieder zum wahren, eigentlich von ihm selbst gesuchten Ziele, dem Guten, zurücklenkt.

Die Schlussanmerkung des vorliegenden Werkes erläutert die gewonnenen Ergebnisse nach verschiedenen Seiten hin und sucht die innere Einheit, Ausgleichung und gegenseitige Ergänzung des Christianismus und Humanismus nachzuweisen.

Wenn der Verfasser in seiner Schlussanmerkung behauptet, die bisher herrschenden Geschichtsauffassungen seien universalistisch (monistisch) und sie gestünden der Geschichte überhaupt nur eine epitellurische Bedeutung zu, so muss man den Nachdruck auf die Bezeichnung „herrschende“ legen, um nicht widersprechen zu müssen. Denn man kann nicht mit Recht der Geschichtsauffassung Baader's, des späteren Schelling, Krause's, Herbart's, Sengler's, C. Ph. Fischer's, Weisse's, Lotze's, H. Ritter's, Th. Fechner's und Anderer den Vorwurf des (einseitig) Universalistischen machen, wiewohl diese Forscher den Individualismus nicht auf gleiche Weise vertreten.

Selbst J. G. Fichte huldigt dem einseitigen Universalismus, wenn auch nur in Folge einer Inconsequenz, nicht in dem Maasse, als der Verfasser es hinzustellen scheint. Denn jener lehrt die ewige Fortdauer derjenigen geistigen Individuen, welche als sittlich Wiedergeborene und Bewährte den Schauplatz des irdischen Lebens verlassen. Die monadologische Weltanschauung mit dem Präludium des Cusaners trat durch Leibniz in prägnanter Weise in der deutschen Philosophie auf. Wolff folgte ihm mit einigen Modificationen. Durch Leibniz und Wolff gewann die Monadologie ungemeine Verbreitung weit über die Grenzen Deutschlands hinaus. Auch Kant gehörte der Leibniz-Wolff'schen Schule an, bis er seine eigenen Wege einzuschlagen begann; aber ein geheimer Zug zur Monadologie scheint immer in ihm zurückgeblieben zu sein. Ohne dies wäre seine Freiheitslehre unbegreiflich, welche die einzelnen wollenden Wesen in der vorausgesetzten intelligibeln Welt nicht als Besonderungen (Modificationen) eines einzigen Dinges an sich, sondern als selbstständige Individuen (Dinge an sich) auffasst, wie Thilo mit Recht gegen Schopenhauer behauptet.*) In neuer, originaler und ganz eigenthümlicher Gestalt trat dann die Monadologie mit Herbart wieder hervor und gewann nicht nur eine grosse Anzahl von Anhängern, sondern veranlasste auch mehrere eigenthümliche und von ihm abweichende Gestaltungen der monadologischen Weltanschauung, wie jene H. Ritter's, J. H. Fichte's, Th. Fechner's und Lotze's. Sehr erwünscht wäre gewesen, wenn J. H. Fichte eine kritische Geschichte der monadologischen Systeme geschrieben hätte, woraus sich dann das Verhältniss zu seinen Vorgängern klarer ergeben haben würde.**) J. H. Fichte fasst zwar das Weltall (den Inbegriff der Monaden) als Schöpfung Gottes; aber wenigstens in der vorliegenden Schrift bleibt dieser Begriff in einer Unbestimmtheit, welche eine semipantheistische Auslegung nicht hinlänglich ausschliesst. Die Weltschöpfung wird von ihm als ewig bezeichnet in einer Weise, die auf die Annahme einer rückwärts ins Unendliche gehenden Zeit zu deuten scheint, was mit dem Begriff einer Geschichte des Universums streiten würde. Die Annahme einer unendlichen Zeit nach Rückwärts führt zur Annahme einer unendlichen Zeit nach Vorwärts

*) Zeitschrift für exacte Philosophie. Band VII, Heft III, S. 315.

**) Eine Geschichte der Monadologie fehlt uns noch. Einen Beitrag zu einer solchen hat Robert Zimmermann gegeben in seiner Abhandlung über Leibniz' und Herbart's Theorien des wirklichen Geschehens, welche seiner Uebersetzung der Monadologie des Leibniz beigegeben ist (Wien 1847).

und schliesst daher die Idee einer dereinstigen Weltvollendung aus, die denn auch von dem Verfasser in klar erkennbarer Bestimmtheit nicht gelehrt wird. Jede höhere Stufe der Vervollkommnung der Welt könnte danach überschritten werden, und eben darum würde das Ziel wahrer Vollkommenheit nie erreicht werden und nie erreicht werden können. Die Gesammtheit der Monaden (Real- und Individualwesen) ist nach J. H. Fichte ewig geschaffen, also seit unendlicher Zeit existirend, aber nicht ebenso seit unendlicher Zeit actuell wirksam hervortretend in ihrer Gesammtheit. Selbst vom Standpunkt der Monadologie aus bleibt hier eine Reihe von Fragen unbeantwortet. Die von dem Verfasser versuchte Erklärung des Ursprungs des Bösen lässt ebenso noch manche unerledigte Frage zu. Die unleugbar furchtbare Grösse der Uebel der Welt, die selbst Schopenhauer nicht erschöpfend geschildert hat, wird von dem Verfasser doch allzu sehr abgeschwächt, und es werden hier noch andere Betrachtungen erforderlich sein, um einen tiefer gefassten Optimismus ausreichend und überzeugend begründen zu können. Wenn auch noch andere Bedenken erhoben werden könnten, so ist doch einzuräumen, dass die vorliegende Schrift mächtig dazu beitragen kann, die Ungenüge des Pantheismus und Materialismus erkennen zu lassen. Der Verfasser weist in dieser Schrift öfter auf seine speculative Theologie, seine Anthropologie, seine Psychologie und seine Ethik zurück; Werke, die unstreitig dem Verfasser in der Geschichte der Philosophie einen hohen, achtunggebietenden Rang sichern. Die Frage über die Haltbarkeit der Monadologie bedarf indess einer besonderen Untersuchung.

34.

Kant's Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und der des positiven Christenthums von Dr. Theodor Weber, Religionslehrer am königl. katholischen Gymnasium zu Breslau. Breslau, Aderholz 1866.

Die Zeichen, dass der Theismus siegreich über den Pantheismus hervortritt, mehren sich in der philosophischen Literatur. Auch die vorliegende Schrift gehört zu diesen Zeichen der Zeit. Wenn man fragt, an welchen hervorragenden Namen sich dieser Umschwung in der deutschen Philosophie knüpft, so wäre es nur Unwissenheit oder Lüge, wenn man sich weigern wollte, Baader als diesen her-

vorragenden Namen anzuerkennen. Baader war es, der die gesammte Evolution des deutschen Pantheismus von seiner Entstehung an mit erlebte und mitten in der durch glänzende Geister zu einer Art Vorherrschaft erhobenen pantheistischen Weltanschauung, unbeirrt durch das imponirende Ansehen genialer Verkündiger des Pantheismus, die Standarte des spekulativen Theismus hochhielt, und Schritt vor Schritt mit grösserer Energie geltend machte. Die Wirkung davon war zunächst die, dass sich der Pantheismus in einer Reihe von Forschern in den Semipantheismus, eine Art Versuch, den Pantheismus mit dem Theismus zu verschmelzen, umgestaltete. Der berühmteste Philosoph, in welchem sich diese Umgestaltung vollzog, war Schelling, gerade derjenige geniale Forscher, der dem Pantheismus am meisten Eingang und Verbreitung verschafft hatte und so zu sagen als das Herz des Pantheismus der Deutschen betrachtet werden konnte. Dass selbst der alternde Hegel wenigstens an den Semipantheismus anstreifte, geschah nicht ohne Einwirkung Baader's. Anton Günther trat erst viel später als Baader mit seinem Theismus auf, erreichte aber die Tiefe der Gotteslehre Baader's nicht. Der Verfasser der vorliegenden Schrift tritt gleichfalls für den Theismus in die Schranken, seine Gotteslehre hat aber offenbar mehr Verwandtschaft zu jener Günther's als zu der Baader's. Sie stammt aus der Scholastik und kennt den Fortschritt nicht, den Baader im Kern der Sache gemacht hat. In den übrigen Lehren aber begegnet man einer Reihe von Berührungspunkten mit Baader, vielleicht ohne Wissen des Verfassers, der wie so viele andere über Baader *altum silentium* beobachtet. Im Schöpfungsbegriff weicht er im Wesentlichen von Baader nicht ab, ebenso in der Lehre von der Dreiheit der creatürlichen Wesen. Schöpfung ist nach ihm wie nach Baader kein Educt des göttlichen Wesens, sondern Product des Willens Gottes. Es ist ihm auch nicht zweifelhaft, dass die Welt als blosser Gedanke seit ewigen Ewigkeiten in dem Bewusstsein des Absoluten verborgen war. „Denn die Weltidee ist eben so gut ein Moment des Lebens Gottes als das Wissen desselben um sein eigenes, göttliches, nicht creatürliches Wesen, wodurch das Selbstbewusstsein des Absoluten constituirt wird." (S. 70–71.) Die Schöpfungslehre allein vermag die Bedingtheit der geschaffenen Realprincipien mit ihrer wahrhaften Substantialität auszugleichen. Mit Recht zeigt der Verfasser, dass jede andere Theorie die Weltwesen zu blossen Erscheinungen herabsetzen muss, gleichviel ob eines unpersönlichen oder persönlichen Absoluten. Daher gibt es in der Schöpfung keine Vernichtung irgend eines einmal Wesenhaft-Vorhandenen. Das Vergehen der

einzelnen Individuen des Naturlebens darf keineswegs mit einer Vernichtung derselben dem Wesen nach für identisch gehalten werden. Dann aber fährt der Verfasser S. 77 fort: „Vielmehr ist dasselbe nichts mehr und nichts weniger als eine Auflösung der individuellen Form, in welche die allgemeine Natur oder das Naturganze einen Theil seines eigenen Wesens gekleidet, um dadurch die Qualität seines Lebens in die Erscheinung treten zu lassen und dieselbe vor aller Welt als eine von der des geistigen Lebens *toto coelo* verschiedene zu offenbaren. Wiewohl demnach jedes blosse Naturproduct mit unbedingter Nothwendigkeit seinem sicheren Tode oder, w. d. i., der Auflösung seiner individuellen Form entgegeneilt, dennoch wird — auch nach christlicher Vorstellung — das in demselben zu individuellem Leben gekommene Naturwesen als solches nicht vernichtet; vielmehr kehrt dasselbe nur zurück in seinen allgemeinen Grund, oder in das allgemeine Naturganze, um von diesem auch sofort wieder in neue Lebensprocesse gezogen und für die Herausstellung neuer Individualitäten verwerthet zu werden. Und nur in Beziehung auf die individuellen Formen, nicht aber auch in Beziehung auf das Wesen der Naturprodukte gilt daher das Wort des Dichters:

„Alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht."

Wäre dies genau richtig, so müsste doch wohl der leibliche Tod des Menschen ein rein natürlicher, nothwendiger Vorgang sein, was mit der christlichen Lehre streitet, die den leiblichen Tod des Menschen für einen Sold der Sünde erklärt. Mit Recht bestreitet C. Werner in seiner geistreichen Schrift: Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele S. 23—24 die Annahme der Natürlichkeit des leiblichen Todes des Menschen. Auf die Erklärung des in der organischen Natur waltenden Todes kommt Werner dort nicht zu sprechen. Allein schon Baader hat hierüber tiefere Untersuchungen angestellt und gezeigt, dass die in der irdischorganischen Natur waltende Auflösung der Individuen weder ursprünglich sein kann, noch in alle Ewigkeit fortdauern wird, sondern im dereinstigen Vollendungszustand, an welchem auch die Natur Theil nehmen wird in ihrer Weise, einer andern Weise der Lebensform weichen wird. Wäre das angeführte Wort des Dichters (aus Göthe's Faustdichtung) auch nur in Beziehung auf die individuellen Lebensformen (nicht auf das Wesen der Naturproducte) wahr, so müsste in Ewigkeit nur (als Lebensform) entstehen, was werth ist zu Grunde zu gehen, d. h. was unvollkommen, von vorn herein misslungen und missrathen ist. Wie aber verträgt es sich mit der Vollkommenheit Gottes, dass

er Unvollkommenes, Misslungenes geschaffen habe? Der Verfasser schreibt die bemerkte Unvollkommenheit, den Tod der natürlichen Individuen nicht dem ursprünglich Geschaffenen selbst, sondern der Entwickelung desselben zu; da diese nach ihm aber mit Nothwendigkeit aus dem ursprünglich Geschaffenen hervorging, so wäre es dennoch auf Rechnung des Schöpfers zu setzen. In Betreff der ursprünglichen Naturschöpfung findet sich der Verfasser wieder mit Baader in einer merkwürdigen Uebereinstimmung. Der Verfasser zeigt nämlich sehr gut, dass in Consequenz der christlichen Schöpfungslehre die von Gott geschaffene Natur in dem ersten Momente ihres Werdens ein noch schlechthin ungetheiltes, ganzheitliches Realprincip gewesen sein müsse. Dies stimmt mit Baader's Lehre, wenn auch nicht in den Worten, doch der Sache nach überein. Er bezeichnet den Naturanfang, d. h. das allen besonderen Naturgebilden Vorhergehende als das Unsperrbar-Elastisch-Flüssige, welches er ein Continuum im strengsten Sinne des Wortes nennt. *) Hiermit widersetzt sich aber der Verfasser augenscheinlich aller Atomistik so entschieden, als es Baader nur immer gethan hat.

Jenen Naturanfang fasst der Verfasser ganz wie Baader als ein keineswegs schlechthin todtes, sondern als ein lebens- und entwickelungsfähiges Real-Princip, und Baader unterscheidet sich von ihm nur dadurch, dass er dasselbe wohl materiell im weiteren, nicht aber im engeren Sinne nennt. Auch nach Baader hat die Bezeichnung des Unterschiedes der todten, leblosen und der lebendigen Natur nur einen relativen Werth; nur gibt er nicht zu, dass die beziehungsweise lebendige (organische) Natur aus der beziehungsweise nicht lebendigen als solcher entspringen könne, oder aus ihr erklärbar sei. Er gibt daher in keinem Sinne zu, dass der Materialismus berechtigt sei, wenn man ihn nur auf die Natur beschränke, wie der Verfasser behauptet; denn Baader unterscheidet zwischen Natur und Materie (Materie im weiteren und Materie im engeren Sinne), und die letztere ist ihm nur eine bedingte vergängliche Erscheinungsform der ersteren. Auch der Verfasser will nicht behaupten, dass die Natursubstanz (Essenz) in dem primitiven Zustande ihres Daseins schon materiell gewesen sei (S. 159); aber sie wird es ihm mit Nothwendigkeit in Folge ihrer Entwickelung und bleibt es.

Mit Recht fasst der Verfasser den Geist als qualitativ von der Natur unterschiedenes Wesen und nennt ihn ein schlechthin ungetheiltes und ganzheitliches, rücksichtlich seiner Kraftäusserung be-

*) Baader's Lehre vom Weltgebäude von Lutterbeck S. 1—2. Baader's Werke, II. 354, V. 10, X. 33, XII. 212, 344, 397.

schränktes, in Beziehung auf sein Wesen bedingtes, geschaffenes, eigentliches und wahrhaftes, impenetrables Realprincip. Sehr gut sagt der Verfasser (S. 175): „Wahrhaft qualitativ oder wesentlich ist diese Verschiedenheit, weil nach der hier mitgetheilten Auffassung kein Geist jemals zu einem Naturproducte und umgekehrt ein Naturproduct in alle Ewigkeit nicht zu einem Geiste werden kann.“ Sowohl die Beweise dafür, als die Folgerungen daraus sind anerkennenswerth; aber der Verfasser lenkt seine Aufmerksamkeit zu wenig auf das Ganze des Kosmos und auf die Wirkung des Geistes auf die Natur und verräth daher kaum eine Ahnung von den Ideen, welche Baader nach dieser Richtung hin auszuführen versucht hat. Durch die ganze Schrift hin macht sich der Verfasser viel mit Kant und Kantischen Lehren zu schaffen; aber er vernachlässigt so gut wie ganz die Naturphilosophie Schelling's und Hegel's und zeigt nicht die geringste Kenntniss davon, dass Baader tiefer als Kant, Schelling und Hegel in das Wesen der Dinge geblickt hat.

35.

Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele. Eine philosophisch-kritische Abhandlung von Dr. Karl Werner. Brixen, Speyer 1865.

In der Vorrede zu dieser kleinen aber geistvoll bedeutenden Schrift bezeichnet der Verfasser dieselbe als Vorläufer mehrerer anderer philosophischer Arbeiten, welche er auszuführen und zu veröffentlichen gedenkt. Möchte er den Vorsatz ausführen. Die Wissenschaft darf sich davon Förderung versprechen. Der Verfasser dringt tiefer in die Erkenntniss des Wesens der menschlichen Seele ein als unsere pantheistischen, semipantheistischen und monadologischen Systeme. Auf der Grundlage des Theismus und der Schöpfungslehre hält er mit Recht fest an dem Trialismus der Weltcreatur und begreift den Menschen als Synthese des Geistes und der Natur in tieferer Weise als Cartesius und A. Günther. Baader's Lehre von der Natur in Gott ist ihm zwar fremd und von dieser Seite her bleibt seine Auffassung mangelhaft. Sieht man aber davon ab, so sind seine Entwickelungen fast überall tief, geistreich, klar und vortrefflich dargestellt. Vielfach zeigt sich der Verfasser vertraut mit den Lehren der grossen Philosophen des Alterthums, des

Mittelalters und der Neuzeit bezüglich der psychologischen Fragen und seine Kritik ist meist scharfsinnig und zutreffend. Von einem so tiefen Kenner des grössten Philosophen des Mittelalters, des h. Thomas von Aquin, war zu erwarten, dass er auch Baader einigermassen zu würdigen wissen werde. In der That hat er einen tiefen Eindruck von ihm empfangen, aber dass er ihn nicht bis auf den Grund versteht, haben wir bereits anderwärts nachgewiesen. Unter Verweisung auf die dortigen Ausführungen wiederholen wir hier nur kurz, dass der Satz Baader's: „Gott existirt nur, wenn er sich offenbart", im Sinne Baader's durchaus nicht auf die geschöpfliche Offenbarung sich bezieht, sondern auf die überweltliche ewige Selbstoffenbarung Gottes. Der Vorwurf des Semipantheismus ist daher durchaus ungerechtfertigt und überhaupt unbegründet. Würde man die bezüglichen Schriften Hamberger's, Lutterbeck's und meine Nachweisungen nicht unverantwortlich vernachlässigen, so hätte man sich längst darüber verständigen können. So hat z. B. Hamberger in seiner Schrift: „Christenthum und moderne Cultur" (1863) tiefeindringende Nachweisungen über den fraglichen Punkt und über viele andere ohnehin gegeben. Dass Baader's Lehre die grösste Tendenz der Philosophie des 19. Jahrhunderts ist, geht auch aus seinen Erörterungen hervor.

Tief eindringend ist, was der Verfasser über die Erklärung des Todes gegen J. H. Fichte vorträgt. Wenn er aber in der Auferstehungslehre behauptet, dass jede Seele denjenigen Leib, welcher ihr während ihres irdischen Zustandes eignete, wieder an sich nehmen werde, so ist zu erinnern, dass dies doch nicht so verstanden werden darf, als ob alle Bestandtheile, die im Laufe des irdischen Lebens den Leib ausgemacht haben, im Auferstehungsleibe wieder angenommen würden und als ob der Auferstehungsleib auch nur wieder ein irdischer sein könnte. Der Verfasser erkennt, dass dem geschaffenen Geiste die centrale Einschau in die absolute Totalität aller ideellen Wechselbeziehungen des Seienden nur dadurch zu Theil werden kann, dass er in das Licht des göttlichen Erkennens emporgehoben wird. Nach ihm, ganz wie nach Baader, kommt eine absolute Erkenntniss der Dinge einzig Gott zu, der im innersten Centrum aller Dinge steht und alles Seiende und dessen überzeitliche Wechselbeziehungen unmittelbar aus sich selbst, dem Urseienden und der absoluten Seinsharmonie erkennt, und diese Erkenntniss als urbildliche Idealwelt und Mustertypus aller Wirklichkeit ausser ihm hervorstrahlt. Jedem geschaffenen Denkwesen dagegen kommt nur eine relative Erkenntniss der Dinge zu, und auch diese relative Erkenntniss vollendet sich erst durch Erhebung des Denkenden ins

Licht des göttlichen Erkennens zu dem ihr erreichbaren Vollendungsgrade. Trefflich zeigt der Verfasser, dass das Wesen der Dinge in den Ideen der Dinge erfasst wird und dass eine tiefer dringende Intelligenz (tief genug) aus Einem Dinge alle andern erkennen würde. Wenn er (S. 52) fortfährt: „Diese tiefsteindringende Intelligenz ist aber einzig Gott, der als die absolute Allheit und Fülle dessen, was ist, aus sich selber alles andere Wirkliche und Mögliche erkennt", so hat er unbewusst die Idee Baader's von Gott als dem ewigen Herrn seiner ewigen Natur ausgesprochen, was noch weit mehr in der Bestimmung hervortritt (S. 53), Gott sei die absolute Wahrheit und Wesentlichkeit der Dinge, wie die absolute Harmonie der Dinge in persönlicher Existenz. Nichts Anderes sagt auch die Erklärung (S. 53), Gott sei wie die absolute Ursache, so auch die absolute Form der Dinge, beides zufolge seiner persönlichen Existenz in absoluter Geistigkeit und geistiger Absolutheit (absolute Geistigkeit ist eben der seiner Natur mächtige Geist), welcher zufolge er eben sowohl die absolute Totalität des Seins, als auch der absolute Wirkungsgrund des Seienden und Gedachten, so wie des Denkens über das Seiende sei, dessen absoluter Gedanke eben nur er selber als persönlich concrete Idee der Ideen sei. Der Verfasser spricht ganz im Sinne Baader's, wenn er (S. 54) sagt: „Als absolute Urform der Dinge ist der Urseiende die urhafte Existenz alles Wahren, Schönen und Guten, oder das Urwahre, Urschöne und Urgute in eigenster Wesenheit, und darum das letzte und höchste, absolute Ziel alles geistigen Begehrens. Alles, was ist, vom höchsten Lichtgeiste angefangen bis herab zu den untersten rudimentären Bestimmtheiten der anorganischen und elementarischen Stoffwelt, hat auf irgend eine Art an jener dreifachen Bestimmtheit des Urseienden Antheil, und ist in sofern, jedes in seiner Art und auf seine Weise, eine wenn auch noch so unvollkommene Nachahmung des Urseienden." Hätte Gangauf in seinem Werke über die Trinitätslehre des h. Augustinus dies vor Augen gehabt, so würde er Baader besser verstanden haben. Vortrefflich bezeichnet der Verfasser dann den Punkt, wo die Scholastik in der Erkenntnisslehre nicht mehr ausreichte und worin der Fortschritt der neuern Philosophie in der Erkenntnisslehre besteht. Was er über den Willen, das Gefühl und Gemüth sagt, ist nicht minder tief gedacht, so wie was er über die Bestimmung der Menschen und die Grade der Vollendung vorbringt. Eine Fülle tiefer Einsichten findet sich in dieser Schrift auf verhältnissmässig wenig Blätter zusammengedrängt.

V.

Zur Religionsphilosophie.

36.

Ueber die Persönlichkeit Gottes.

(Mit Bezug auf H. Lotze's Mikrokosmos. 3. Band, S. 545—576.)

Die Geschichte der Philosophie hat bei dem hochbegabten Volke der Griechen ihren Anfang genommen. Wenn Manche von einer vorausgegangenen orientalischen Philosophie sprechen, so bleiben sie doch den Beweis schuldig, dass diese Philosophie den Charakter der Vernunftforschung an sich getragen habe. Eben darum kann sie nur als eine Vorstufe des Anfangs der Philosophie aufgefasst werden. Erst bei den Griechen begann freie, auf Erkenntniss des Wesens der Dinge gerichtete Vernunftforschung. Thales, mit dem die Geschichte der Philosophie ihren Anfang nahm, ist nur darum als Philosoph zu bezeichnen, weil er ein Princip zur Erklärung der Gesammtheit der Erscheinungen des Weltalls aufstellte. Dass dieses Princip ein Naturprincip war und die Geschichte der Philosophie sonach mit dem Naturalismus begann, hat seine Ursache darin, dass die Religion der Griechen doch nur eine Form der Naturreligion war, von welcher der Uebergang zu Anfängen der Philosophie sich nicht wohl anders denn als Naturphilosophie gestalten konnte. Der Naturalismus der jonischen Philosophen ist aber nicht mit dem Materialismus zu verwechseln, welcher erst später mit Leukippos und Demokritos auftrat, sondern genauer und richtiger als Hylozoismus zu bezeichnen. Nach Michelis soll bereits Anaximander diesen Naturalismus oder Hylozoismus durch Aufstellung des Princips des Unendlichen durchbrochen haben. Dies wäre aber nur dann der Fall, wenn bewiesen werden könnte, dass Anaximander sein Unendliches im tieferen Sinne der späteren und neueren Philosophie verstanden hätte. Allein diese Auslegung

ist nur in die Lehre des Anaximander hineingetragen. Sein Unendliches ist nur das Unbestimmte des unendlichen Stoffes, den er sich (hylozoistisch) als belebt dachte; und liegt hier auch schon eine Erhebung über die nächste sinnliche Anschauung vor, so ist doch darin nicht eine Erhebung über das Sinnliche überhaupt zu suchen. Mit Recht bemerkt Zeller (Geschichte der griech. Philos. I, 157): „Unter dem Unendlichen verstand er (Anax.) aber hierbei nicht, wie Plato und die Pythagoreer, ein unkörperliches Element, dessen Wesen in nichts Anderem bestände, als eben in der Unendlichkeit, sondern die unendliche Materie. Das Unendliche ist nicht Subjectsbegriff, sondern Prädicat.“ Anaximander wollte mit dem Unendlichen einen der Masse nach unendlichen (unbestimmten) Stoff bezeichnen, und zur Annahme der Unendlichkeit des Stoffes wurde er geführt durch die Erwägung, dass nur ein unendlicher Stoff sich in der Erzeugung immer neuer Wesen nicht erschöpfen könne. Unendliche Bildungen setzen nach Anaximander einen unendlichen (belebten) Urstoff voraus, aus dem sie hervorgehen.

Erst Herakleitos hat den Umkreis des Sinnlichen in Wahrheit durchbrochen. Seine Lehre wird einseitig aufgefasst, wenn man bloss darauf blickt, dass er alles Endliche dem rastlosen Wechsel und Wandel unterwirft und seine Philosophie als Philosophie des universellen Werdens der Philosophie der Eleaten als der Philosophie des Seins gegenüberstellt. Herakleitos lehrt gleichwohl ein unwandelbares Weltgesetz, welches den ewigen Wechsel der Dinge beherrscht. Er spricht es als Weltvernunft, als *Λόγος*, als *Γνώμη*, als *Εἱμαρμένη*, *το Σοφόν*, *Φρονοῦν* oder *Φρόνιμον* aus. Es ist keine subjective oder selbstbewusste Vernunft, keine absolute Intelligenz, sondern das objectiv Vernünftige, Weise. Diese Weltvernunft ist nichts Materielles, nichts Sinnliches, sondern ein übersinnliches und objectiv geistiges Weltgesetz, welches sich in allem Wechsel und Wandel der Dinge, den es setzt, unwandelbar erhält. Dass Herakleitos den jonischen Hylozoismus überschritt, folgt auch aus seiner Lehre von der Fortdauer der Seelen nach dem irdischen Tode. Sein Weltgesetz begründet nicht blos die Totalität der Naturgesetze, sondern auch die Gesetze der geistigen Wesen, die sittlichen und die Staatsgesetze. Den Eleaten war das Eine ewige Sein, Gott, durchaus identisch mit dem Gedanken. Bestimmt aber als selbstbewusste Vernunft, als Geist, wird Gott von Anaxagoras gefasst und ausgesprochen, wenn auch nicht in der reinsten (von sinnlichen Bestimmungen völlig freien) Form und im Sinne einer dualistischen Weltanschauung. Gleichwohl war hiermit der Gedanke von Gott als dem unbedingten selbstbewussten Geiste gewonnen

und mit dieser Erkenntniss trat der Höhepunkt der griechischen Philosophie in Sokrates, Platon und Aristoteles ein. Denselben Grundgedanken gaben auch die Stoiker und Neuplatoniker nie völlig auf, wenn sie ihn auch mit dem Pantheismus zu verschmelzen suchten. Der Theismus der christlichen Kirchenväter und der Scholastiker stammte zunächst aus der jüdischen und christlichen Offenbarung, wurde aber doch auch auf philosophische Gründe zu stützen versucht. Die neuere Philosophie begann durch Cartesius mit einem entschiedenen philosophischen Theismus, welcher sich sehr verschieden modificirt in Locke, Berkeley, Leibniz, Wolff, Kant, Fries, Jacobi, Herbart, Baader etc. fortsetzte. Aber gerade in dieser Epoche erhob auch der Pantheismus energischer als je sein Haupt. Als die bedeutendsten Vertreter des Pantheismus treten uns Spinoza, Fichte, Schelling und Hegel entgegen. Der Hauptstreitpunkt zwischen dem Theismus und Pantheismus bewegt sich um die Frage: ob Gott als selbstbewusstes, persönliches Wesen zu fassen sei oder nicht. Zwar kann auch der Pantheismus Gott Persönlichkeit zuschreiben in dem Sinne, dass er als Allpersönlichkeit in den geistigen Wesen sich offenbare und das Persönlichkeit bildende Princip in allen geistigen Wesen sei, wie z. B. F. Chr. Baur (Die christliche Gnosis S. 706) im Sinne Hegel's sagt, dass Gott in allen Geistern sich selbst anschaue und die Gesammtheit der endlichen Geister der selbstbewusste Reflex des in ihnen sich aufschliessenden und abspiegelnden göttlichen Wesens, Gott in diesem Sinne Alles in Allem sei. Aber gerade mit dieser Fassung wird um so bestimmter in Abrede gestellt, dass Gott an und für sich und im Unterschiede von der Welt endlicher Geister als überweltliche Persönlichkeit zu denken sei. Dies aber ist es eben, was der philosophische Theismus behauptet. Indess Baader während der Vorherrschaft und Blüthezeit der Fichte-Schelling-Hegel'schen Philosophie jenem philosophischen Theismus treu blieb, haben sich in der neuesten Zeit namhafte Philosophen demselben wieder zugewendet. Unter ihnen verdient Lotze eine besondere Berücksichtigung. Im 3. Bande seines bedeutenden Werkes: „Mikrokosmus: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit" verbreitet sich Lotze im vierten Capitel über die Persönlichkeit Gottes.

Nach einigen Erörterungen über die Beweise für das Dasein Gottes bezeichnet Lotze seinen Standpunkt mit folgenden Worten: „Der Sehnsucht des Gemüthes, das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen, kann keine andere Gestalt seines Daseins, als die der Persönlichkeit genügen oder nur in Frage kommen. So sehr ist sie davon überzeugt, dass lebendige, sich

selbst besitzende und geniessende Ichheit die unabweisliche Vorbedingung und die einzige mögliche Heimath alles Guten und aller Güter ist, so sehr von stiller Geringschätzung gegen alles anscheinend leblose Dasein erfüllt, dass wir stets die beginnende Religion in ihren mythenbildenden Anfängen beschäftigt finden, die natürliche Wirklichkeit zur geistigen zu verklären; nie hat sie dagegen ein Bedürfniss empfunden, geistige Lebendigkeit auf blinde Realität als festeren Grund zurückzudeuten. Von diesem richtigen Wege lenkte erst die fortschreitende Ausbildung des Nachdenkens eine Zeit lang ab.“ Diese Ablenkung führte zu Versuchen, in Vorstellungen einer ewigen Weltordnung, einer unendlichen Substanz, einer sich entwickelnden Idee genügendere Arten der Existenz für das Höchste zu suchen und die Form des persönlichen Seins gering zu schätzen. Gegen diese drei Vorstellungsweisen, als deren Vertreter leicht J. G. Fichte, Spinoza und Hegel erkannt werden, wendet sich nun Lotze mit Gründen, die zwar nicht auf Neuheit Anspruch erheben können, deren Triftigkeit aber doch durch den Mangel an Neuheit nichts entzogen wird. So wenn er zeigt, dass nirgends eine Ordnung gedacht werden könne ohne ein ordnendes Wesen, dass also eine moralische Weltordnung nur denkbar sei durch einen moralischen (erkennend-wollenden) Weltordner, dass der Geist nicht aus dem Nichtgeistigen entstehen könne und dass die Verwirklichung Gottes unmöglich in den entstehenden und vergehenden Bildungen der Welt gesucht werden könne. Von besonderer Bedeutung aber ist die Art, wie Lotze die Haupteinwendung J. G. Fichte's gegen die Persönlichkeit Gottes zu entkräften sucht, dass nämlich Ich nicht denkbar sei ausserhalb des Gegensatzes zu einem Nicht-Ich und dass daher persönliches Dasein von Gott nicht behauptet werden könne, ohne ihn in die ihm widerstreitenden Schranken der Bedingtheit durch Anderes herabzuziehen. Lotze widerlegt diese für so Viele blendende Einwendung durch die scharfsinnige Nachweisung, dass Ich und Nicht-Ich nicht zwei Begriffe sein können, deren jeder seinen ganzen Inhalt nur dem Gegensatze zu dem anderen verdankte, weil sie beide auf diesem Wege inhaltlos bleiben würden. Jedes Gefühl der Lust oder Unlust, jede Art des Selbstgenusses enthält für uns den Urgrund der Persönlichkeit, jenes unmittelbare Fürsichsein, das alle späteren Entwickelungen des Selbstbewusstseins wohl durch Gegensätze und Vergleichungen dem Denken verdeutlichen und in seinem Werthe durch diese Verdeutlichung steigern mögen, das sie aber nicht erst durch diese Künste erzeugen. Alles Selbstbewusstsein ruht also auf dem Grunde eines unmittelbaren Selbstgefühls, welches auf keine Weise aus dem Gewahrwerden eines Gegensatzes gegen

die Aussenwelt entstehen kann. Wer nun aber auch als vollkommen wahr zugibt, dass das Fürsichsein dem Wesen, dessen Natur es nicht wäre, durch keine äussere Bedingung anerzeugt zu werden vermag, könnte doch noch der Meinung sein, dass, so wie die Ausbildung aller Persönlichkeit an das Dasein und die Einwirkung einer Aussenwelt und an die Mannigfaltigkeit und Reihenfolge dieser Einwirkungen gebunden sei, so würde sie auch für Gott nur unter gleichen Bedingungen möglich sein. Hier zeigt nun Lotze, dass die Uebertragung der Bedingungen endlicher Persönlichkeit auf die des Unendlichen nicht im Rechte sei. Das Unendliche, behauptet er mit vollkommener Wahrheit, bedarf nicht eines äusseren Antriebes seines Lebens und vollkommen selbstgenugsam besitzt es auch die Gründe für jeden Entwickelungsschritt seines Lebens in seiner eigenen Natur. Hieraus ergibt sich nun für Lotze die folgenschwere Behauptung: „Mit dem Wegfall dieser Schranken der Endlichkeit fällt daher keine erzeugende Bedingung der Persönlichkeit hinweg, die nicht in der Selbstgenugsamkeit des Unendlichen ihren Ersatz fände, sondern das, was dem endlichen Geiste nur annähernd möglich ist, die Bedingtheit seines Lebens durch ihn selbst, findet schrankenlos in Gott statt, und es bedarf keines Gegensatzes zu einer Aussenwelt für ihn". Es ist daher nach Lotze so wenig richtig, dass Endlichkeit die Bedingung der Persönlichkeit sei, dass vielmehr von der vollen Persönlichkeit, die nur dem Unendlichen möglich ist, ein schwacher Abglanz auch dem Endlichen gegeben ist. Vollkommen kann die Persönlichkeit nur in dem Unendlichen sein, das sich selbst ganz durchschaulich und aus seiner eigenen Natur erklärlich ist. Uns wird die Persönlichkeit nur bedingt und darum unvollkommen zu Theil.

37.

Unsterblichkeit. Von Heinrich Ritter. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig, Brockhaus, 1866.

Die erste Auflage dieser Schrift war 1851 als besonderer Theil der „Unterhaltenden Belehrungen zur Förderung allgemeiner Bildung" erschienen. Die vorliegende zweite Auflage erschien, abgelöst von jenem grösseren Ganzen, in erweiterter Umarbeitung.

Der Verfasser verweist vor Allem mit Recht darauf, dass über die Frage der Unsterblichkeit nicht aus der Erfahrung entschieden werden könne. Die Frage weist uns also auf die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft, die allein hier entscheiden können, wenn eine Entscheidung möglich ist. Wir müssen also in die systematischen Untersuchungen der Philosophie eingehen. Zunächst handelt es sich in dieser Untersuchung um die Unsterblichkeit des Menschen und es muss genauer unterschieden werden, ob die Frage sei nach der Unsterblichkeit der menschlichen Art oder des einzelnen Menschen. Wenn hier der Verfasser die Bemerkung macht, so gross sei der Antheil, welchen der Mensch uns einflösse, dass wir auch die besondere Person zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Untersuchung machten, was bei keiner anderen Art lebendiger Wesen der Fall sei, so greift dies doch wohl etwas zu weit, weil der Physiolog und Biopsycholog gar wohl auch mit den Individuen der verschiedenen Arten lebendiger Wesen sich beschäftigen kann und nicht selten wirklich beschäftigt, und weil die Frage, ob die Seelen der Thiere und der Pflanzen unsterblich oder unvergänglich seien oder nicht, wenigstens von Solchen, welche Seelen der Thiere und der Pflanzen oder wenigstens der ersteren annehmen, oft genug aufgeworfen worden ist. Nicht Wenige glaubten der Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen Genüge gethan zu haben, wenn man nachzuweisen vermöchte, dass die Menschenart nicht aufhörte fortzuleben, und dass zwar die menschlichen Individuen vergänglich wären, aber doch in der Fortdauer ihrer Art und ihrem Fortwirken in der Geschichte an dem Werke der ganzen Menschheit einen unsterblichen Antheil hätten. In grösserer Allgemeinheit ist diese Lehre in der Form vorgetragen worden, die allgemeine Vernunft sei das Ewige in der Welt, die einzelnen Menschen nur besondere und vergängliche Formen, in welchen sie sich offenbare und zur Erscheinung komme. Diese Lehrweise, wiewohl sie mit der Prätension apriorischer Einsicht aufzutreten pflegt, beruht doch nur auf der beschränkten Erfahrung, welche ein Naturgesetz darin zu erkennen glaubt, dass die Individuen sterben, die Arten und das Allgemeine in stetiger Fortpflanzung sich behaupten. Der äussere Anschein ist dieser Lehrweise nicht ungünstig, die auf den Satz zurückgeführt werden kann: das Allgemeine besteht, das Besondere vergeht. Aber dieser Satz bietet doch wenig Sicheres, wenn das Bestehen des Allgemeinen von dem Bestehen des Besonderen der Art überhaupt in stets wechselnden Individuen abhängig sein soll, da bekanntlich alle Individuen mancher Arten ausgestorben sind. Da überdies andere Arten dem Erlöschen nahe gefunden werden,

so fragt es sich, ob nicht alle Arten nach und nach unterzugehen bestimmt sind, sei es, dass andere an ihre Stelle treten oder nicht. Hier schlägt nun der Verfasser einen Weg der Untersuchung ein, den man nicht neu nennen kann, der aber allerdings die sorgfältigste Beachtung verdient. Damit Erscheinungen sein können, sagt der Verfasser, muss etwas sein, was die Erscheinungen begründet, und von welchem wir die Erscheinungen aussagen können. Der Gedanke der Erscheinungen fordert also den Gedanken von Gründen der Erscheinungen, von welchen wir sie aussagen. Diese Gründe nennen wir Subjecte, die Metaphysik nennt sie Substanzen, mit Recht, wenn man damit nichts weiter bezeichnen will, als Träger der Erscheinungen. Die Erscheinungen sind hienach für vergänglich zu halten, mögen sie kürzere oder längere Zeit dauern, sie wechseln an der Substanz. Im Gegensatz gegen ihre Erscheinungen ist die Substanz als unvergänglich zu denken. Vernichtung kann sie nicht treffen. Daher muss sie auch selbstständig gedacht werden. Von ihr sind die Erscheinungen abhängig, sie muss die Erscheinungen hervorbringen helfen und selbstständigen Antheil an ihrer Begründung haben. Der Verfasser kommt mit diesen Betrachtungen zum Schluss: „So legen wir, durch die Form oder das Gesetz unseres Denkens gezwungen, der Erscheinungswelt, sei es eine, sei es viele Substanzen zu Grunde, welche unvergängliches und selbstständiges Sein haben.“ Allein der Grundsatz, dass alle Substanz unvergänglich ist, kann nach dem Verfasser ohne Zwischenglieder zum Beweis der Unsterblichkeit nicht gebraucht werden. Denn die Substantialität beweist nur Unvergänglichkeit; zur Unsterblichkeit gehört noch, dass dem Gegenstande nicht allein das Sein, sondern auch das Leben nicht entrissen werden könne. Es muss nun zuerst untersucht werden, ob die Annahme nur einer allgemeinen Substanz genügen kann, oder nicht. Der Verfasser zeigt nun, dass sie nicht genügen könne, weil das schlechthin Allgemeine sich mit dem Schein, der aller Erscheinung anhafte, nicht belasten lasse, weil eine Substanz, die schlechthin allgemein wäre, nicht zum Leben kommen könnte und, wenn sie es auch könnte, diese Art des Lebens in Widerspruch mit dem Begriff des unbedingten Grundes stehen würde. Vortrefflich sagt der Verfasser: „Man möchte es vereinbar finden mit ihm, wenn ein vollkommenes, störungsloses Leben ihm beigelegt werden sollte, aber das zeitliche und sinnliche Leben, welches ihm zufällt, ist nicht von dieser Art; nur eine harte Nothwendigkeit, unter welcher der unbedingte Grund stände, würde es ihm auferlegen können, aber auch zugleich beweisen, dass er nicht der unbedingte Grund

wäre.“ *) Die Erscheinungen des sinnlichen Lebens lassen sich also nicht ohne Weiteres daraus erklären, dass wir sie auf eine unbedingte Substanz zurückführen. Sie werden sich vielmehr nur erklären lassen durch Vermittelung bedingter Substanzen, denen wir auch ein bedingtes Leben zuschreiben dürfen. Da fragt es sich denn zunächst, ob wir mit der Nothwendigkeit der Annahme bedingter Substanzen nicht der Atomenlehre entgegengetrieben werden? Der Verfasser nimmt diese Frage in eingehende Untersuchung und gelangt zu einem Ergebniss, welches mit den Nachweisungen des Referenten in einer Reihe von Schriften und Abhandlungen nahezu übereinkommt.**) Es wird sehr gut gezeigt, dass sich (grössere) Körper aus (kleineren) Körpern nicht erklären lassen, noch weniger das Lebendige aus dem Todten, der Geist aus einer Complication todter Atome oder Körperchen. Werden die Atome als Kraftatome vorgestellt, so ist dies nur eine Aufopferung der ursprünglichen Annahme, dass die Atome nichts Anderes wären, als Körper, die doch nicht zum Ziele der Erklärung des Lebens und des Geistes führen kann. Aus den Nachweisungen des Verfassers ergibt sich die völlige Unmöglichkeit und Geistlosigkeit der vulgären Atomistik in hinlänglicher Klarheit.

Dennoch glaubt der Verfasser wie den Universalismus, so auch die Atomistik als eine Art Individualismus nur als einseitige Systeme anfechten zu dürfen. Indem wir, sagt er, die Einseitigkeit der beiden Systeme erkennen, müssen wir doch einem jeden von ihnen eine bedingte Wahrheit zugestehen. Die Mitte können wir nicht begreifen, wenn wir nicht die beiden Endpunkte anerkennen. Doch kann es nicht genügen, mit der Anerkennung der Substanz des Urwesens und der Substanzen der leblosen Atome zusammen die Erscheinungen der Welt erklären zu wollen. Dieser oft gemachte Versuch muss gleichfalls misslingen, wenn man nicht anerkennen will, dass in der Verbindung beider Momente als verbindendes Mittelglied der Gedanke an lebendige Substanzen sich einschiebt.

---

*) Denselben Gedanken hat bekanntlich Schopenhauer gegen den Pantheismus, nur in viel drastischerer Weise, ausgesprochen, und doch bekannte sich derselbe zu einer Lehre, welche sich nur dem Namen nach von dem Pantheismus unterscheidet. Dass Baader denselben Gedanken noch stärker geltend macht, braucht kaum erinnert zu werden.

**) Der Verfasser verwirft nämlich, wie Referent, körperliche und Kraftatome. Doch gebraucht er anderwärts den Namen Atome für die von ihm statuirten übersinnlichen Substanzen oder Monaden, indem er den allgemeinsten Begriff des Atoms als den des Unzertheilbaren nimmt.

Die todten Atome und die allgemeine Natur tragen nach dem Verfasser bei zur Erklärung der Erscheinungen; ihr Beitrag aber hängt davon ab, dass sie in den lebendigen Substanzen zur Verbindung gelangen. Erscheinungen würden gar nicht sein, wenn nicht eine Substanz wäre, welcher sie erschienen, d. h. wenn nicht Bewusstsein und Denken wäre. Bewusstsein und Denken sind aber Acte des Lebens, und zwar des individuellen Lebens. In der Thatsache des Denkens liegt die Voraussetzung einer besonderen Substanz, welche nicht todt ist, sondern inneres Leben hat und durch dasselbe in die Hervorbringung der Erscheinung eingreift. Diese besondere Substanz, welche wir Ich nennen, wird nun auch, wie alle Substanzen, als unvergänglich angesehen werden müssen. Viele haben nun behauptet, wenn alle Hüllen der Erscheinung von uns abgestreift würden, dann bleibe unsere Seele übrig; die sei unser wahres Wesen. Den Leib dagegen hätten wir nur für eine vorübergehende Erscheinung an unserem wahren Ich zu halten. Allein dann würde unser wahres Wesen nicht ein einfaches, sondern ein zusammengesetztes sein, was es doch nicht sein kann, da jede wahre Substanz nur ein einfaches Subject für verschiedene Prädicate sein kann. Fragen wir also, was uns von der Substanz unseres Ich zurückbleiben werde, wenn wir von ihr alle Hüllen des Scheinbaren abgestreift haben, so können wir nur antworten: nur das ist uns zuzuschreiben oder zuzurechnen, was nicht unwillkürlich uns geschieht, sondern mit freiem Willen von uns gethan wird. Nur für solche Thaten sind wir die wahren Subjecte. Soweit die Naturnothwendigkeit über uns gebietet, sind wir Producte oder Erscheinungen der Natur; wo aber das Reich unserer Freiheit beginnt, da haben wir das zu suchen, was wahrhaft unser ist, unser Wesen und unsere unvergängliche Substanz. Dieses Reich der Freiheit nennen wir auch das Reich der Vernunft, welche wir der Natur entgegensetzen. Unsere freien Thaten sind uns zuzurechnen, aber was als freie That zu fassen ist, das lässt sich selten ermitteln mit nur einiger Genauigkeit aus der Menge der Wirkungen, welche uns in unserem Leben und in unserem Handeln bestimmen. Die schwierige Frage nach der Unsterblichkeit verwickelt uns daher in die nicht minder schwierige Frage nach der Freiheit.

Wenn wir nicht frei wären, so würde unseren Handlungen weder Lob noch Tadel folgen; jeder sittliche Werth oder Unwerth hängt davon ab, dass etwas in den Werken unseres Lebens uns zugerechnet werden kann. Alles, was dem Gebiete der Freiheit und der Vernunft angehört, wird nach sittlichem Maassstabe gemessen und ist nicht, wie die Producte der Natur, schlechthin gesetz-

mässig, sondern kann gegen das Gesetz fehlen und als unrichtig, unvernünftig und böse verurtheilt, oder als dem Gesetze gehorsam gebilligt und als richtig vernünftig und gut gelobt werden. Man hat die Beweise solcher Art moralische Beweise genannt. Es liegen ihnen zwei Hauptgedanken zu Grunde, der Gedanke an eine noch in der Zukunft liegende Bestimmung des sittlichen Wesens und die Forderung einer gerechten Vergeltung des Guten und des Bösen. Die sittliche Bestimmung eines lebendigen Dinges richtet sich nach dem Maasse seiner Kräfte; nur dazu ist es bestimmt, sich auszuleben; nur das ist seine Pflicht, alle seine Kräfte zu entwickeln, alle seine Anlagen zur Wirklichkeit zu bringen. Hierin wird aber auch sein wahrer Lohn liegen, dass es die Reife seines Lebens und den Genuss seiner Kräfte in der Vollendung seines Werkes gewinnt. Wenn ihm dagegen Strafe beschieden sein sollte, so wird sie gegen den Missbrauch seiner Kräfte gerichtet sein und zuletzt darauf hinauslaufen, dass es zu seiner Pflicht und Erfüllung seiner Bestimmung zurückgeführt wird. Allein bedenkliche Folgerungen knüpfen sich an die Ansicht, dass nur die menschliche Seele vernünftig frei und unsterblich sei. Der Vorzug des Menschen steigt nach dem Verfasser zu einer Schwindel erregenden Höhe empor, wenn man ihm allein in der ganzen Welt Vernunft, Freiheit und Selbstständigkeit zuschreibt; denn dadurch erklärt man, dass es in Wahrheit ausser den menschlichen Individuen keine anderen wahren Subjecte und Substanzen in der Welt gebe. Wenn man daraus, dass dem Menschen allein Vernunft zukomme, schliesst, dass ihm allein eine unsterbliche Seele beiwohne, so macht man alle anderen lebendigen Dinge nur zu kürzer oder länger dauernden Erscheinungen. Wenn wir dem Menschen allein Vernunft und Freiheit zuschreiben, so machen wir ihn zu einer Ausnahme in der allgemeinen Regel. Wie sollte seine Vernunft sich finden in eine Welt, welche ohne alle Vernunft wäre? Nur auf Gegenstände würde sie stossen, welche gar keine Analogie mit ihr hätten, ihr völlig ungleichartig, ihr durchaus unbegreiflich wären.

Die Wissenschaft, welche nur auf allgemeinen Grundsätzen fussen kann, hat nach dem Verfasser auch die Freiheit im weitesten Sinne zu behaupten, da von ihr die Möglichkeit abhängt, einem Subject etwas in voller Wahrheit zuzurechnen. Sie muss Freiheit überall suchen, wo sich wahre Substanzen zeigen, welche nur als selbstständige Gründe in Hervorbringung der Erscheinungen gedacht werden können und als solche sich zu erkennen geben in ihrer Hülfe bei Veränderung bestehender Zustände. Es ist möglich, dass wir von den Absichten oder sittlichen Beweggründen, welche

in der Uebung einer solchen Freiheit herrschen, nichts verstehen und daher sie auch keinem moralischen Urtheil unterwerfen können; wenn nur die Zeichen vorhanden sind, welche auf ein selbstständiges Eingreifen einer besonderen Substanz in die Hervorbringung der Erscheinungen hindeuten, haben wir auch die freie Thätigkeit einer solchen anzunehmen. Zeichen dieser Arten werden aber überall vorausgesetzt, wo man eine Seele und eine beseelte Substanz voraussetzt. Zum Beweise können wir uns auf die willkürliche Bewegung und die Empfindung der Thiere berufen. Die Selbstständigkeit besonderer lebendiger Dinge anzunehmen, können wir für die Erklärung der Erscheinungen nicht umgehen; aus dieser Selbstständigkeit folgt aber die Freiheit der Thätigkeiten, welche wir ihnen beizulegen haben. Das Eintreten der Substanzen in die Erscheinung kann nicht ohne ihr Zuthun und ohne eine innere Veränderung geschehen, in welcher sie sich selbst zu andern machen, als sie bisher waren. Jede Thätigkeit ist frei, in welcher das Subject sich selbst bestimmt. Sofern ein Ding von einem andern bestimmt wird, trifft es diese Bestimmung mit Nothwendigkeit, und was in dieser Weise sich ihm ergibt, ist ihm nicht in Wahrheit zuzurechnen. Allen Dingen, welchen wir Seele und Bewusstsein ihrer selbst mit Recht zuschreiben dürfen, haben wir auch reflexive Thätigkeit und mithin auch Freiheit beizulegen. Nur kann der Spielraum ihrer Freiheit sehr verschieden sein, und wo Freiheit zuzugestehen ist, da ist sie eben nicht in unbedingtem Maasse zuzugestehen.

Selbstbewusstsein und Selbstständigkeit oder Substantialität der Dinge gehören zusammen; jenes drückt nur das im Innern aus, was diese im Verhältniss zu andern Dingen behauptet. Alle Dinge sind nur dadurch besondere Dinge, dass sie Selbstbewusstsein haben. Ein Ich ist nur dadurch, dass etwas auf sich selbst reflectirt, und die Substanz besteht erst dadurch in Wirklichkeit als eine besondere, dass sie selbst als eine solche sich setzt. Das Vermögen, zu reflectiren und sich seiner bewusst zu werden, kann einer Substanz gegeben werden, wie das auch geschehen möge, und so kann die Substanz dem Vermögen nach vor ihrem Leben vorhanden sein, aber die Wirklichkeit ihres für sich Bestehens muss sie durch ihre eigene That sich schaffen. Einmal, wann es auch gewesen sein möge, sind wir zum selbstständigen Leben erwacht. In jedem Bewusstsein setzt sich das seiner bewusste Ding selbst. Im Erwachen des Bewusstseins zeigt sich, dass die besondere Substanz durch ihre eigene That entsteht und ihr besonderes Sein nicht vorfindet, sondern macht. Aus ihrem Vermögen, für sich zu sein, erhebt sie sich zur Wirklichkeit ihres Lebens und ihres Fürsichseins.

Die besonderen Substanzen der Welt sind aber nicht ohne ihre Verbindung unter einander zu denken. Sie stehen unter dem allgemeinen Gesetze der Wechselwirkung; nur dadurch scheinen sie an einander. Sie sind nicht allein besondere, für sich bestehende Dinge, sondern auch Glieder der Welt, und indem sie in die Erscheinungen eintreten, sollen sie einander gegenseitig helfen, die Erscheinungen als ihr gemeinsames Werk hervorzubringen. Das Gesetz der Wechselwirkung ist das allgemeine Gesetz, welches alle Dinge verbindet, und gilt daher nicht allein für die natürlichen Dinge, sondern auch für den Verkehr sittlicher Wesen. Der Unterschied des Naturgesetzes und des Sittengesetzes ist daher nicht anzufechten. Das Naturgesetz lässt Alles mit Nothwendigkeit sich vollziehen und gestattet zwar den einzelnen Dingen ihrer besonderen Weise nach ihre Wirksamkeit zu üben, aber doch nur so weit sie unabänderlich das sind, was sie sind. Denn das Gesetz der Natur ist das Gesetz der Selbsterhaltung, welches aus dem Gesetz der Substantialität fliesst und nicht bloss im Bestehen der Dinge, sondern auch im Werden der Erscheinungen unter dem Wechsel der Verhältnisse als wirksam gedacht werden muss. Durch die Natur wird nichts besser oder schlechter; Alles bleibt im wahren Werthe beim Alten. Wenn wir aber auf das Leben der besonderen Dinge, auf ihr Bewusstsein und ihre fortschreitende Entwickelung sehen, dann haben wir auch ein Gesetz des Fortschritts anzunehmen, welches als Sittengesetz zu bezeichnen ist. Denn wo es um Gutes und Schlechtes sich handelt, oder um den wahren Werth der Dinge, da haben wir es mit einer sittlichen Werthschätzung zu thun. Ueberall, wo höhere Grade der Lebensentwickelung erreicht werden, treten auch sittliche Werthschätzungen ein und zeigt sich eine Herrschaft des Sittengesetzes. Wenn wir dies nicht in der Erfahrung durchführen können, so haben wir es doch im Princip zu behaupten. Zwischen beiden Gesetzen herrscht kein Widerspruch. Das Naturgesetz sichert nur die Grundlage für die freien Entwickelungen nach dem Sittengesetze. Das Sittengesetz fordert nur die Entwickelung der Kräfte, welche in den natürlichen Anlagen der Dinge liegen, in fortschreitenden Graden. Das sittliche Gesetz thut der Freiheit keinen Abbruch. Denn an der Gesetzgebung der sittlichen Welt nehmen wir selbst Theil, und wer einem Gesetze folgt, welches nur mit seiner Einwilligung zu Stande kommen kann, der führt ein freies Leben. So weit wir uns an dasselbe anschliessen, so weit bindet es unseren Willen; aber nur mit unserem Willen schliessen wir uns ihm an; sollten wir ihm unseren Willen versagen, so würden wir an seinen Fortschritten keinen Theil haben. In ihm

sind wir Gesetzgeber und Gesetzesvollstrecker zugleich und unsere Freiheit kann daher in keine Gefahr kommen, wenn wir als letztere dem Gesetze Folge leisten. Die besonderen Substanzen der Welt haben wir uns nicht ausschliesslich als etwas Seelenartiges oder Geistiges zu denken, weil sich seiner inneren Entwickelung eine äussere zur Seite setzen muss. Wäre irgend eine weltliche Substanz nichts weiter als Seele, so würde sie nur in ihren innerlichen Entwickelungen leben, im Bewusstwerden, Denken, Fühlen und Begehren, aber es würde ihm kein Handeln, kein Eingreifen in die Entwickelung der übrigen Dinge anzurechnen sein, es wäre kein Glied der Wechselwirkung im Zusammenhange der Welt. Wenn wir nun aber jedem beseelten Wesen ausser seiner reflexiven auch transitive Thätigkeiten beilegen müssen, so können wir ihm Leben nur unter der Bedingung versprechen, dass es auch einen Leib an sich nimmt. Wir setzen aber die einfache Substanz nicht aus zwei Theilen zusammen, wenn wir ihre Seele und ihren Leib unterscheiden, sondern schreiben ihr nur zwei verschiedene Arten ihrer Erscheinung zu. Beide müssen in jedem weltlichen Dinge immer mit einander verbunden sein; denn wenn es nicht reflexiv erschiene, würde es nicht sich selbst erscheinen und nicht für sich in seinen Lebensthätigkeiten sein, wenn es nicht transitiv erschiene, würde es nicht für andere Dinge sein und in seinen Lebensthätigkeiten nicht als Glied der Welt erscheinen. Die Seele zeigt uns das innere, der Leib das äussere Leben des Dinges, welche sich nicht von einander trennen lassen.

Wenn wir von Substanzen handeln, deren Unvergänglichkeit im Gegensatz gegen die Vergänglichkeit der Erscheinungen behauptet wird, so können wir ihre Vergangenheit ebensowenig wie ihre Zukunft vergessen; den Gedanken an beide müssen wir in gleicher Weise durchführen und die Erkenntniss der einen wird Licht auf die Erkenntniss der andern werfen müssen.

Ein Vermögen zum Leben muss der Substanz wohl beiwohnen, welche einmal zu leben beginnen soll, aber ein wirkliches Leben keineswegs. Vor jeder Entwickelung eines lebendigen Wesens werden wir ein Sein desselben voraussetzen müssen, in welchem es zu dieser Entwickelung noch nicht gekommen ist; in ihm beharrt es in Selbsterhaltungen ohne Fortschritte in der Verwirklichung der in ihm angelegten Kraft, und das ist kein Leben, weil Leben ohne Fortschritte in der Entwickelung nicht gedacht werden kann. Es bleibt dieses Sein der Substanz vor ihrem Leben auf den Widerstand beschränkt, welcher der Vernichtung entgegengesetzt wird. Sie ist in ihm völlig beschränkt auf ihr Beharren, ganz in der Macht der äusseren Natur,

welche sie im mächtigsten, unüberwindlichen Naturtriebe zurückweist. Zu einer Entwickelung im Leben kommt es auf dieser Stufe des Daseins nicht; alles hängt mit vom Wechsel der Verhältnisse ab; wenn sie nicht wechselten, durch irgend eine äussere Kraft bewegt, würde Alles beim Alten bleiben; und im Innern des Wesens, im Grade des Daseins, bleibt auch wirklich Alles beim Alten. Man könnte diese Weise des Daseins mit dem Samenzustande vergleichen. Jede Substanz vor ihrem Erwachen zum Leben würde ganz einem solchen (unbefruchteten) Samen gleich sein, wenn nicht dieser doch schon in einer lebendigen Substanz eine Vorbildung für künftiges Leben erfahren hätte. Hieraus lässt sich abnehmen, dass die Substanzen der Welt nach natürlichen Gesetzen durch mancherlei Zustände eines abhängigen Daseins hindurchgehen können und nach der gegenwärtigen Lage der Dinge auch wohl hindurchgehen müssen, ehe sie dazu gelangen, ihr eigenes selbstständiges Leben zu gewinnen. Alles, was geworden ist, muss vom Tode zum Leben erwachen; aus der leblosen Substanz wird die lebendige; vom Vermögen zu leben kommt sie zum wirklichen Leben; aus der allgemeinen Natur muss sie zum freien Leben sich erheben, um ihrer Selbstständigkeit theilhaftig zu werden; vor ihrer That muss sie sein. Alle seine Fertigkeiten soll das Individuum erst erwerben; nur Anlagen zu ihnen bringt es zur Welt; ihr wirklicher Besitz ist die Frucht seines Lebens; seine Seele war nicht früher vorhanden; nur die todte Substanz war da, welche die Anlage in sich trug, den Leib zu beseelen und in ihrem Bewusstsein ein eigenes Dasein und Leben sich zu schaffen.

Das Wahre, was der Hypothese von der Seelenwanderung zu Grunde liegt, beruht nur auf dem Gedanken, dass wir, wenn wir aus unserem gegenwärtigen Leben scheiden, noch immer der leiblichen Werkzeuge bedürfen, um uns einzuleben in die uns umgebende Welt, Verständniss von ihr zu empfangen und Verständniss von uns ihr zu geben. Mit anderen Worten, wir können uns kein Leben der Substanz ohne Leib denken; wir fordern die Unsterblichkeit der Person, nicht allein der Seele, sondern auch des Leibes, wenn nicht für immer, so doch auf dem Standpunkte der Entwickelung, auf welchem wir das jetzige Leben verlassen. Da wir nun aber den gegenwärtigen Leib verloren geben müssen, so meint man, würden wir ihn mit einem anderen Leibe verwechseln. Wenn man aber annimmt, dass wir nur wandern könnten aus einem Leibe in den anderen nach einer Wahl gleichsam, welche unter der Zahl der uns bekannten irdischen Lebensformen getroffen werden müsste, so beruht dies offenbar auf einer beschränkten Ansicht vom Naturgesetz, als

wenn dies keine anderen Arten des leiblichen Lebens gestatte. Vielmehr ist gewiss, dass für die in ihrem Leben fortgeschrittene Substanz nach dem irdischen Tode weder eine Seele noch ein Leib passt, welcher der niedrigsten Stufe der Entwickelung angehört. Die Lehre von der Auferstehung des Leibes hat ein geheiligtes Ansehen, aber sie trägt etwas Bildliches an sich. Ueber den Ungereimtheiten, welche der wörtlichen Auslegung der Lehre von der Auferstehung des Leibes zur Last fallen, in wiefern sie an der Wiedererweckung desselben Leibes, welcher der Verwesung verfallen ist, festhält, wird man nicht übersehen dürfen, dass ihr ein wissenschaftlich haltbarer Beweggrund zu Grunde liegt. Sie vertritt den Gedanken, dass unser leibliches nicht minder als unser geistiges Leben einen stetigen Verlauf haben, d. h. dem Gesetze einer sich fortsetzenden Entwickelung unterworfen sein muss. Der Verkehr einer sittlichen Gemeinschaft, welcher hier begonnen hat, soll nicht für immer abgebrochen werden. Hier ist er noch unvollkommen, dort soll er vollkommener werden; das Reich der nach sittlicher Gemeinschaft Strebenden soll sich nur enger und enger schliessen und in diesem Verkehr soll nichts von dem aufgegeben werden, was bereits erreicht ist. Die Mittel hierzu liegen in unserem leiblichen Leben, in den Organen der Mittheilung, durch welche wir empfangen und geben; durch sie schliessen die Substanzen, welche diesem Reiche angehören, ihren Bund und können ihn nur begehren, indem sie an dem weiteren Gebrauch dieser Mittel sich wiedererkennen und ihre gemeinschaftlich begonnenen Werke in neuer Gemeinschaft fortsetzen.

Wir würden über das Wie unserer Fortdauer nach dem Tode nichts auch nur in wahrscheinlicher Folgerung zu muthmassen im Stande sein, wenn wir nicht annehmen dürften, dass unsere Zukunft unserer Vergangenheit und Gegenwart entsprechen werde; wir würden von der Zukunft nichts wissen, wenn nicht in der Vergangenheit und Gegenwart Zeichen von ihr lägen. In der Welt ist nichts abgesondert schlechthin; Alles hat sich seinen Umgebungen anzupassen und trägt Zeichen von ihnen an sich. In der Vergangenheit und der Gegenwart liegen die Loose oder Keime der Zukunft; aus ihnen werden wir unsere Vermuthungen über unser künftiges Leben ziehen können.

Die sinnliche Welt ist die Mischung aus Wahrheit und Schein, in welcher uns Alles zuerst zum Bewusstsein kommt; die übersinnliche Welt ist die wahre Welt, welche der sinnlichen zu Grunde liegt. Beide verhalten sich zu einander wie Wesen und Erscheinung. Die sinnliche Welt kann ohne die ihr zu Grunde liegende übersinnliche Welt nicht bestehen, und die übersinnliche Welt ist nur dadurch übersinnlich, dass sie ihre sinnlichen Erscheinungen begründet. Die

Unterscheidung beider Welten richtet keine Kluft zwischen ihnen auf. In der sinnlichen Welt lebend, sind wir der übersinnlichen nicht entrückt. Wir leben mitten in der übersinnlichen Welt, weil wir Gründe der Erscheinungen sind, aber auch mitten in der sinnlichen, weil wir die Erscheinungen nur begründen helfen und an die Werke unseres wahren Lebens beständig der äussere Schein sich ansetzt. Nur in der sinnlichen Welt, in ihren räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, kommt die Wahrheit der weltlichen Dinge, d. h. die übersinnliche Welt, zu Tage. So wie aber das Gesetz des Grundes und der Folge das Leben der einzelnen Dinge beherrscht, so beherrscht es auch das Leben im Allgemeinen. Die übrigen Dinge müssen sich eben so schrittweise entwickeln, wie wir; ihre frühere Entwickelung muss der Grund ihrer späteren werden, und daher hängt auch in der Wechselwirkung aller Dinge der Fortschritt unseres Lebens von ihrem Fortschritt ab. Daher müssen wir annehmen, dass wir nach dem irdischen Tode in der sinnlichen Welt bleiben werden, aber auch in ihr an Wahrheit unseres Wesens gewinnen, oder mit anderen Worten mehr in die übersinnliche Welt einrücken können.

Wie keine Kluft zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt, so besteht auch keine zwischen unserem gegenwärtigen und unserem künftigen Leben. Daher ist nicht anzunehmen, dass wir nach unserem Tode sogleich zu einem Leben der seligen Ruhe gelangen. Unsere Vernunft ist noch nicht der Reife nahe, deren Besitz ihrer Arbeit ein Ende machen würde; noch viele Keime der Bildung schlummern in ihr, welche ihrer allmälichen Entfaltung harren. Nur unter fortwährenden Kämpfen gegen die inneren Uebel der Person wird unser Wesen sich reinigen und zu seiner Vollendung fortschreiten können. Die Kämpfe kann man als innere Strafen unserer Missethaten ansehen und ihnen werden auch äussere Strafen in natürlicher Weise sich anschliessen. Die Organe, welche zum Fortleben nöthig sind, wird die Natur uns darbieten und wir werden sie uns aneignen, um sie zu unseren Zwecken zu gebrauchen. Sollte nach dem Tode der Fortschritt in der Entwickelung gehemmt werden eine Zeit lang, so wird er doch später von diesen Hemmungen frei werden. Das Leben ist ohne Fortschritt nichts, und der Fortschritt ist nicht, wenn er nicht einem Zwecke zuführt. Die Frage nach der Fortdauer unseres Lebens würde allen Werth für uns verlieren, wenn wir nicht dem Leben einen Werth beilegen dürften, und einen Werth erhält es erst dadurch, dass es uns Zwecke verschafft, welche wir noch nicht haben. Vom zeitlichen Leben müssen wir bekennen, dass wir nur ein Mittel in ihm sehen können. Werden wir nun immerfort in

einer nie endenden Zeit leben? Dies würde in sich schliessen, dass wir unseren Zweck nie erreichen würden. Blieben wir immer im zeitlichen Leben, so würden wir unsere Bestimmung nie erfüllen. Wir würden wohl Zwecke erreichen, aber doch nie die Summe der Zwecke, von welcher alle die einzelnen Zwecke erst ihren Werth erhalten. Müssen wir einen letzten Zweck unseres Lebens fordern, so können wir auch das zeitliche Leben nicht ohne Ende setzen. Nicht plötzlich nach unserem Abscheiden, aber doch in weiter Ferne haben wir Seligkeit zu hoffen. Wenn wir sie erreicht haben, werden wir leben, aber nicht ein zeitliches Leben. Ein solches Leben werden wir als ein Leben in voller Seligkeit ohne die Vergänglichkeit der Zeit uns vorstellen müssen. Es ist ewiges seliges Leben, in welchem alle Schranken überwunden sein werden. Allen kommt dann Alles zu Gute. Im Begriffe der einzelnen vernünftigen Substanzen liegt keine nothwendige Beschränkung derselben untereinander weder in den Gütern ihres Bewusstseins, noch in den Gütern ihrer Macht. Fragen wir nun nach dem Ursprung der Dinge, so muss man vor Allem sich klar machen, dass kein Ding der Welt sein Vermögen von sich haben kann. Sollte es selbst sein Vermögen sich geben, so würde das seine That sein, und nicht ein Vermögen, sondern eine Wirklichkeit verleihen. Das Vermögen soll der Grund aller Thätigkeiten sein und kann daher aus keiner Thätigkeit des Dinges hervorgehen, welchem das Vermögen zukommt. Es wird hierdurch der Gedanke an einen Grund uns beglaubigt, von welchem die Welt ihr Dasein und ihr Vermögen hat. Diesen Grund nennen wir Gott. Gott ist ein überschwenglicher oder transscendentaler Begriff. Gott ist nicht erklärbar, aber erkennbar.

Nur dadurch werden Gott und Welt wahrhaft unterschieden, dass dieser ein Vermögen beigelegt wird, welches der Entwickelung und Erklärung bedarf, jener dagegen gedacht wird als reine Wirklichkeit, unbedingte Vollkommenheit, welcher nichts zugelegt und nichts entzogen werden kann, welche daher weder Entwickelung noch Erklärung bedarf, weil sie jeden Gedanken und jedes Sein erfüllt. Gott ist ewig und Grund seiner selbst, der alleinige Grund aller Dinge oder Schöpfer. Das ist er seinem ewigen Wesen nach, nicht erst einmal in der Zeit geworden. Das Verhältniss seiner Geschöpfe zu ihm ändert sich; er aber bleibt immer derselbe. Die Dinge, welche Gott geschaffen hat, sind in der Ewigkeit und für die Ewigkeit geschaffen; Gottes Schaffen ist ein ewiger Act, welchen er nicht wieder durch einen spätern Act der Vernichtung zurücknehmen kann, weil weder Früher noch Später für das Ewige vorhanden ist. Die Substanzen der Welt sind unvergänglich, weil

sie Geschöpfe Gottes sind. Ihr ewiges Bestehen ist in einem ewigen Grunde gesichert. Auf der Ewigkeit Gottes beruhen alle ewigen Wahrheiten.

Den Zweck oder Plan Gottes für den Lauf der weltlichen Dinge wird Niemand verrücken; viel zu schwach ist die Bosheit der Menschen, ihn zu brechen. Gottes Beschlüsse sind unerschütterlich. Dieser Plan ist das allgemeine, uns gegenwärtig verborgene Gesetz, welches alle unsere Pflichten, alle Gebote Gottes für seine Geschöpfe umfasst; der Lauf der Weltgeschichte wird ihn erfüllen und offenbar werden lassen. Bewusst und unbewusst werden die Geschöpfe daran arbeiten, diesem Gesetze des Weltalls zu genügen. Das ist ihre Freiheit, dass sie Gottes Plan sich aneignen, sein Gesetz erkennen, ihm sich unterordnen und in ihren eigenen Thaten es vollstrecken. Unwiderstehlich wird die Vernunft des Geschöpfes gezogen, ihm sich anzuschliessen; sie kennt keine andere Freiheit als die, welche in der Erkenntniss und in dem Gehorsam dieses göttlichen Gesetzes lebt. Die Freiheit der Vernunft muss vertheidigt werden, aber die menschliche Freiheit ist nicht gesetzlose Willkür, sondern gesetzmässige Freiheit. Nur darin besteht unsere Freiheit, dass sie zu ihrem eigenen Willen und zu ihrem eigenen Besitz das macht, was das göttliche Gesetz als Lauf der Welt vorgezeichnet hat.

Wenn wir die Welt als eine Schöpfung Gottes betrachten, dann müssen wir erwarten, sie vollkommen zu sehen. Wenn wir das Ganze der Welt übersehen könnten, würden wir sie als ein untadelhaftes Werk erblicken.

Gott konnte seinen Geschöpfen nur das Vermögen zu den Vollkommenheiten geben und musste sie ihnen geben, wenn wir ihn als den vollkommenen Grund einer vollkommenen, selbstständigen, für sich seienden Welt zu betrachten haben. Der Uebergang aus der Anlage zur Vernunft zu ihrem wirklichen Besitz ist unumgänglich für das selbstständige Bestehen der Geschöpfe. Darin liegt nun auch der Plan Gottes, welcher sich erfüllen soll, das Gesetz Gottes, welches die Welt regiert. Das kann nur allmälich geschehen in zeitlicher Dauer. Diese zeitliche Dauer ist aber nicht in Widerspruch mit der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes. Das zeitliche Leben der Welt hat denselben Inhalt wie das ewige Sein Gottes. Das Geschöpf kann nur dieselbe Wahrheit offenbaren, welche im Schöpfer ist. Wer aber überzeugt ist, dass ein Anfang des zeitlichen Lebens gesetzt werden muss, der wird auch ein entsprechendes Ende desselben (Vollendung) annehmen müssen. —

Auch in der vorliegenden Schrift finden wir dieselbe Grundrichtung gegen den Materialismus, Naturalismus und Pantheismus

ausgesprochen, wozu unter den neueren grossen Philosophen Baader den stärksten und energischsten Impuls gegeben hatte. Nur knüpft diese Denkweise wie jene verwandte Fechner's, Lotze's, J. H. Fichte's etc. weniger unmittelbar an Baader an, als sie vielmehr von Herbart zu Leibniz sich zurückwendet, und die Ideen des Leibniz fortzubilden sucht. Aber wie bei Ritter vielfältige Annäherung an Baader zu bemerken ist, ungeachtet sonstiger nicht grade geringer Unterschiede, wie man sich schon aus seiner Logik und Metaphysik überzeugen kann, so tritt uns in seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften eine bemerkenswerthe Annäherung entgegen, wenn er (I., 425) sagt, in Gott als dem Grunde und Zwecke der weltlichen Dinge seien Natur und Vernunft ohne Unterschied vereinigt, wenn er (S. 427) erklärt, von uns solle in der Anschauung Gottes die Vereinigung der Vernunft und der Natur, welche in Gott ursprünglich gesetzt sei, erreicht werden, und wenn er (S. 430) erläutert, es könne nicht zugestanden werden, dass die Natur im Gegensatz gegen die Vernunft oder die Vernunft im Gegensatz gegen die Natur in Gott zu denken sei. Mag in Betreff der besonderen Fassung der Einheit der Vernunft und der Natur in Gott noch eine Differenz zurückbleiben, so drückt sich doch in beiden Forschern derselbe Grundgedanke aus, welcher die Versöhnung und Ausgleichung des Idealismus und Realismus, des Spiritualismus und Naturalismus herbeiführen wird. Sollte eine Verständigung zwischen Baader und Ritter in Betreff der Monadologie sich erzielen lassen, so würden auch die Hauptdifferenzen auszugleichen sein, welche zwischen beiden Forschern bestehen oder zu bestehen scheinen. Diese Untersuchung muss aber einer besonderen Arbeit vorbehalten werden.

Schon jetzt aber ist klar, dass Ritter den Unterschied des Unorganischen und des Organischen (ihren Ursprung ohnehin) richtiger zu fassen verstanden hat als Schultz-Schultzenstein, und dass er weit davon entfernt ist, mit dem Letzteren die geistigen Individuen in die abstracte Allgemeinheit des angeblich absoluten Lebens untergehen zu lassen mit dem kahlen Troste, dass doch das Leben auch in seinen höchsten Stufenentwickelungen in der Menschenwelt trotz der Vergänglichkeit der Individuen nicht aus der Welt zu bringen sei. *) Erhaben über die todten Abstractionen erhebt sich Ritter zu dem

*) Schultz-Schultzenstein begnügt sich nicht damit, die individuelle Unsterblichkeit aus der Philosophie hinauszubringen, er unternimmt es sogar, sie aus dem neuen Testamente hinauszuexegetisiren. S. Die Bildung des menschlichen Geistes oder Neues System der Psychologie. S. 837—845.

Gedanken der Ueberweltlichkeit Gottes, der Ewigkeit der Schöpfung, der Freiheit der Individuen und der dereinstigen Weltvollendung in der Totalität der individuellen Wesen.

38.

Die Idee der Unsterblichkeit von Johannes Huber. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. München. Lentner (Stahl) 1865.

Die vorliegende Schrift scheint schon dadurch ein günstiges Vorurtheil für sich zu erwecken, dass sie sobald nach ihrem ersten Erscheinen (1863) in zweiter Auflage erscheinen konnte. Wir können die ansprechend geschriebene Schrift als geistreich anregend und vielfach belehrend empfehlen. Nach einigen einleitenden Betrachtungen, welche bereits manche beachtenswerthe Gesichtspunkte für den späteren Lösungsversuch des Problems fixiren, entwirft der Verfasser in den allgemeinsten Zügen eine Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens, welche nicht wenig Lehrreiches enthält und manchen wichtigen Gesichtspunkt zur Sprache bringt. Mit Recht macht er vor Allem darauf aufmerksam, dass die neuesten Untersuchungen über den geistigen Lebensinhalt der sogenannten Naturvölker in überraschender Weise die allgemeine Verbreitung des Unsterblichkeitsglaubens unter ihnen aufgezeigt haben. So roh und kindisch auch die näheren Vorstellungen über das künftige Leben bei denselben sind, so zeigt doch schon der Umstand, dass sie niemals ohne allen ethischen Gehalt sind, die Unmöglichkeit, diese Vorstellungen genügend zu erklären, wenn man annimmt, dass der Mensch lediglich sinnlicher Natur und sinnlichen Ursprungs sei. Aber ebenso findet sich der Unsterblichkeitsglaube bei den Cultur-Völkern überall verbreitet, und wo er etwa in einem früheren Entwickelungsstadium fehlte, wie bei den Chinesen und indischen Buddhisten, oder nicht so direct und ausdrücklich hervortrat, wie bei den Hebräern, brach er sich doch mit dem Fortschreiten des Geistes immer mächtiger Bahn. Die Philosophen freilich sehen wir zu allen Zeiten in zwei Heerlager gespalten; aber bei Weitem die Mehrzahl der genialsten und bedeutendsten älterer und neuerer Zeit steht auf der Seite des

Unsterblichkeitsglaubens, und von nicht gerade Wenigen, die als Unsterblichkeitsleugner angesehen zu werden pflegen, ist es noch sehr zweifelhaft, ob die Leugnung ihre eigentliche Meinung gewesen ist. Bei Manchen, die lange für Unsterblichkeitsleugner gegolten haben, kann sogar bestimmt gezeigt werden, dass sie missverstanden worden sind. So hat, wie auch der Verfasser andeutet, ein tieferes Studium des Aristoteles gezeigt, dass dieser grosse Philosoph die individuelle Unsterblichkeit keineswegs leugnete, und von Anaxagoras ist es noch nicht so ausgemacht, als gewöhnlich angenommen wird, dass er sich den Unsterblichkeitsleugnern beigesellt habe. Wie entschieden der Unsterblichkeitsglaube bei Sokrates und Platon in den Vordergrund trat, ist bekannt. Die mittelalterlichen Philosophen huldigten fast ausnahmslos derselben Ueberzeugung, und mit Recht hebt der Verfasser hervor, dass ebenso die vorzüglichsten Vertreter der neueren Philosophie (Bruno, Descartes, Locke, Leibniz, Kant, Fichte, Herbart, Schelling und Baader) die Ueberzeugung von der persönlichen Fortdauer bekannt und auch wissenschaftlich zu begründen unternommen haben. Der Verfasser hätte noch bemerken können, dass die grösste Zahl der Philosophen der neuesten Zeit nicht minder dem Unsterblichkeitsglauben huldigt, wie H. Ritter, E. Reinhold, J. H. Fichte, Weisse, Braniss, Trendelenburg, Ulrici, C. Ph. Fischer, Sengler, Beckers, Vorländer, Lotze etc. Während sich die Jünger Baader's, Schelling's und Herbart's in dem Unsterblichkeitsglauben begegnen, fehlt es auch nicht an Philosophen, die, aus der Hegelschen Schule hervorgegangen, der gleichen Ueberzeugung sich zugewendet haben.

Indem nun der Verfasser weiterhin versucht, den Unsterblichkeitsglauben wissenschaftlich zu begründen, geht er so ziemlich auf alle Einwendungen ein, welche besonders in der neueren Zeit gegen die Annahme der Unsterblichkeit von Seiten des Pantheismus und Materialismus vorgebracht worden sind. So viel Treffendes und Geistreiches er nun auch gegen jene Einwendungen vorbringt, so viel Erhebendes seine ethischen Gründe für den Gottesgläubigen haben, so vermisst man doch strengere philosophische Methode und die rechte analytische Schärfe. Auf den Entwickelungsgang der Wissenschaft wird die Schrift daher kaum einen merklichen Einfluss üben. Wir sehen wohl eine Fülle in die Tiefe führender Gedanken vor uns ausgebreitet, aber es fehlt ihnen die ernste Schärfe, sie verschwimmen zum Theil in einem Halbdunkel. Die Art, wie der Verfasser das Naturprincip in Gott zu fassen versucht, bleibt zu unbestimmt, das Recht zu solcher Fassung wird nicht mit entscheidenden Gründen nachgewiesen und die Schwierigkeiten, welche jeden

Schöpfungsbegriff umgeben, der von einem Eintreten Gottes in die Welt der Sichtbarkeit spricht und also die Weltschöpfung als Selbstentwickelung Gottes, wenn auch als persönlichen Wesens, fasst, werden nicht beseitigt.

Endlich kann der Beweisversuch des Verfassers für die individuelle Unsterblichkeit aus der potentiellen Präexistenz in Gott nicht als gelungen bezeichnet werden. Denn die potentielle Präexistenz des Menschen in Gott einmal zugegeben, kann sie doch nicht auf ihn beschränkt werden, sondern man muss sie ganz allgemein für die Totalität alles Geschaffenen fassen. Dann aber ist auch alles übrige Geschaffene potentiell so ewig und unvergänglich als der Mensch, woraus aber für das actuelle Dasein alles Geschaffenen, also auch des Menschen, weder die Ewigkeit noch die Unvergänglichkeit folgt. Mit dieser Einsicht, sagt der Verfasser, „dass der persönliche Geist eine ewige Prädestination im System des centralen Grundes sei, erledigt sich nun auch das so oftmals gegen die Annahme persönlicher Unsterblichkeit gebrauchte Argument, dass Alles, was angefangen habe, auch vergehen müsse; denn der Geist hat dann in der That nicht schlechthin angefangen und ist darum auch keine Nothwendigkeit seines Untergangs abzusehen.“ Allein hat der Geist nach dem Verfasser trotz seiner potentiellen Präexistenz nicht dennoch angefangen, sich selbst bewusst zu werden, und müsste er nicht irgend wann aufhören, sich selbst bewusst zu sein, wenn doch, wie der Verfasser (mit Unrecht) einräumt, Alles, was angefangen hat, vergehen müsste? Der Verfasser will die Unvergänglichkeit des Selbstbewusstseins beweisen, ohne welches doch die individuelle Unsterblichkeit nicht gedacht werden kann, aber er beweist nur die potentielle Präexistenz des Geistes in Gott, und auch diese beweist er nicht eigentlich, sondern setzt sie nur voraus, und sieht nicht, dass, wenn man sie auch einräumt, aus ihr nichts für die actuelle Existenz des Geistes bezüglich der Fortdauer folgt, weil die potentielle Präexistenz des Geistes in Gott kein anfangsloses Bewusstsein einschliesst und darum ein endloses nicht verbürgt.

So lange der Verfasser den Gegnern einräumt, dass alles, was anfange, enden (vergehen) müsse, werden seine theoretischen Argumente gegen sie nicht ausreichen. Denn dass alles Bedingte als wirklich existirendes Wesen einen Anfang habe und dass das Bewusstsein bedingter Wesen schon darum kein anfangloses sein kann, ist schlechterdings nicht zu bestreiten. Um die persönliche Unsterblichkeit zu beweisen, muss daher gezeigt werden können, dass nicht alles, was anfängt, enden muss und dass insbesondere das Selbstbewusstsein sehr wohl anfangen kann und doch nicht endigen muss,

ja, zur Reife gelangt, aus sich selbst nicht einmal endigen kann. Beim Lichte besehen, verzichtet der Verfasser im Grunde auf jeden streng metaphysischen Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und zieht sich auf einen ethischen zurück. „Unsere Betrachtungen der menschlichen Persönlichkeit", sagt er, „legen uns wohl die Ueberzeugung ihrer Unsterblichkeit nahe; aber diese Ueberzeugung lässt ihrer ganzen Beschaffenheit nach keinen Beweis zu, wie ihn die Mathematik etwa führt; denn sie will und kann nur Resultat eines in sich gekehrten, an sittlichen Erfahrungen reichen Lebens sein. Sie ist keine blosse (?) Nothwendigkeit des Gedankens, auch (?) ein persönlicher Act des Glaubens ist sie. Es gibt Wahrheiten, auf denen unser Leben ruht, im tiefsten Sinne Lebenswahrheiten, weil sie dieses erst ermöglichen, tragen und erfüllen. Auch dies ist daher ein Kriterium von der Wahrheit einer Ueberzeugung, wenn alles Menschliche auf ihrer Grundlage zu bestehen und wahrhaft zu gedeihen vermag." Wir leugnen nicht, dass sich auf dem von dem Verfasser betretenen ethischen Wege die Ueberzeugung der Gültigkeit des Unsterblichkeitsglaubens gewinnen lasse und erkennen gerne an, dass derselbe in diesem Sinne viel Beherzigenswerthes gesagt hat, allein wir räumen nicht ein, dass damit die Untersuchungen über die Unsterblichkeitsfrage zu einem theoretisch befriedigenden Abschluss gebracht worden seien.

39.

Ueber die Unsterblichkeit. Ein philosophischer Versuch von J. H. v. Kirchmann. Berlin, Julius Springer, 1865.

Der Verfasser hat unter andern Schriften die Literatur auch mit dem ersten Theile einer Philosophie des Wissens bereichert. Noch ehe er zum zweiten Theile dieses Werkes geschritten ist, sehen wir ihn mit einer eigenen Schrift über das vielbehandelte Thema der Unsterblichkeit auftreten. Die Schrift gliedert sich in sieben Abschnitte: I. Einleitung, II. Raum und Zeit, III. Das Werden, IV. Die Unsterblichkeit, V. Die Unsterblichkeit in der Religion, VI. Die Unsterblichkeit in der Philosophie, VII. Schluss.

Den Standpunkt seiner Philosophie charakterisirt Verfasser selbst mit den Worten (S. 2.): „Das Wissen hat zwei Mittel oder

Wege, um zur Wahrheit zu gelangen; es sind die Wahrnehmung und der Widerspruch; jene gibt das Sein, dieser das Nichtsein. Die Wahrheit beruht sonach auf zwei Fundamental-Sätzen: 1) Das Wahrgenommene ist und 2) das sich Widersprechende ist nicht. Nur beide vereint führen zur Wahrheit.“ Unter der Voraussetzung der Gültigkeit dieser zwei Sätze, ist es ganz consequent, wenn der Verfasser (S. 2) fortfährt: „Die Wahrnehmung gibt dem Wissen den Inhalt und der Widerspruch lässt erkennen, was von diesem Inhalt nur Schein ist und deshalb beseitigt werden muss“, und dann (S. 10) zu dem Ergebniss kommt: „Die Philosophie erkennt damit an, dass sie keine andern Mittel zur Wahrheit besitzt, als die, welche schon das gewöhnliche Vorstellen und die besonderen Wissenschaften benutzen. Die Philosophie tritt damit selbst in den Kreis der Erfahrungswissenschaften zurück; der Begriff einer Wissenschaft *a priori* verschwindet.“ Der Verfasser will also die Philosophie auf Empirismus zurückführen, und der besondere Werth der Philosophie, wenn sie einen solchen beanspruchen will, liegt (ihm) nicht in etwaigen Geheimmitteln, welche dem gesunden Menschenverstande fehlen, sondern allein in der höheren Kraft und Ausdauer, womit in ihr von den allgemeinen Mitteln Gebrauch gemacht wird.“ (S. 10 u. 11.) Wir wollen hier nicht untersuchen, ob die von dem Verfasser angegebenen zwei Quellen der philosophischen Erkenntniss ausreichen und nur bemerken, dass ein strenger Empirismus nur eine Quelle des Wissens anerkennen dürfte, die Wahrnehmung, die sich nur nach zwei Richtungen, als äussere und innere, spalten würde. Wenn daher der Verfasser noch eine zweite Quelle des Wissens, den Widerspruch, annimmt, so hat er bereits unvermerkt und wider seinen Willen ein apriorisches Element aufgenommen, ohne dessen Gebrauch er überhaupt nicht von der Stelle käme. Den Widerspruch (die Gesetze der Logik überhaupt) lediglich als ein Factum der Erfahrung gelten machen wollen, hiesse alle Wissenschaft, nicht bloss die philosophische, aufheben, weil es alles Wissen in bloss zufällige Empfindung auflösen hiesse.

Alles jenseit der Wahrnehmung, und ein solches beanstandet der Empirismus nicht, kann von dem Standpunkte des Verfassers aus nur auf dem Wege der Voraussetzung (Hypothese) betreten werden. Ein gewisses Wissen ist daher von ihm nicht möglich, sondern nur grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit.

Bei diesem Lehrpunkte des Verfassers angelangt, sinkt unser Interesse für seine Schrift so tief herab, dass wir uns kaum entschliessen können, diesselbe zu Ende zu lesen. Denn was können wir Anderes darin anzutreffen hoffen, als Meinungen, die dem Ver-

fasser zufällig wahrscheinlicher dünken, als andere, und die er vielleicht zufällig über Nacht in die Lage kommen könnte, mit anderen Meinungen zu vertauschen, die ihm in anderer Stimmung, anderen Gefühlen, anderer Lectüre an Wahrscheinlichkeit seine bisherigen Meinungen zu übersteigen scheinen könnten. Der Verfasser nimmt der Philosophie, indem er ihr die Möglichkeit gewisser Erkenntniss abspricht, alles tiefer gehende Interesse und würdigt sie zum Tummelplatze blosser Meinungen über das mehr oder minder Wahrscheinliche herab. Er ist nach seiner Gesinnung und Stimmung, nach seiner Wahrscheinlichkeitsmeinung nicht Materialist, nicht Pantheist, er ist sogar ganz bestimmt Theist, indem es ihm nicht einfällt, Gott und Gottes Persönlichkeit antasten zu wollen; eben so leugnet er nicht den qualitativen Unterschied der physischen und der geistigen Wesen und hält wenigstens in gewissem Sinne die Unvergänglichkeit jener wie dieser aufrecht. Aber er vollbringt dies auf Kosten des Schöpfungsprincips und geräth damit in einen Dualismus, der nicht einmal einem Philosophen des Alterthums, wie Anaxagoras, verziehen werden kann, geschweige einem Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung. Er statuirt unkritisch unentstandene Atome und Monaden neben einander, die nun freilich als unentstanden auch unvergänglich sein müssten. Aber die Annahme des Unentstandenseins der Weltwesen (gleichviel ob als Atome oder Monaden, oder wie immer gefasst) ist ein Widerspruch in sich und ein Widerspruch gegen die Annahme Gottes als der absoluten Persönlichkeit. Nach der Voraussetzung des Verfassers müsste Herbart Recht haben mit der exorbitanten Behauptung, dass es ein Vorurtheil sei, nur Gott Absolutheit beizulegen und dass es ganz wohl angehe, den Realen die gleiche Absolutheit dem Sein nach zu vindiciren. Auf diese Art dem Pantheismus entgehen zu wollen, ist ein vergebliches Bemühen, und wenn es keinen andern Weg gäbe (den es gibt, wie Baader gezeigt hat), den Pantheismus zu überwinden, so würde er unwiderlegt bleiben. Da der Verfasser die geistigen Wesen abwechslungsweise das Bewusstsein verlieren und wieder gewinnen lässt, bis sie es zuletzt nicht mehr verlieren (was sehr wohl gemeint ist, aber bei seinen Voraussetzungen auf schwachen Füssen steht), so ergibt sich, dass das Motto, welches er seinem Buche vorgesetzt hat, sehr schlecht gewählt ist. Dieses Motto: „Nur das Wissen stirbt, nicht das Sein", lässt eine rein materialistische Anschauung erwarten, während doch Herrn v. Kirchmann's Anschauung von einer solchen sich himmelweit unterscheiden will. Nach ihm stirbt ja das Wissen (wenigstens wahrscheinlich) zuletzt nicht, und was er

das (wahrscheinlich) dazwischen liegende abwechselnde Sterben des Wissens nennt, ist im Grunde genommen (wahrscheinlich!) doch nur als eine Art vorübergehenden Seelenschlafes gemeint.

Der Grundirrthum des Verfassers ist, dass er die Philosophie zum Empirismus herabsetzen will. Mit der Leugnung des Apriorischen muss er der Philosophie natürlich die Möglichkeit aller wahrhaften Erkenntniss absprechen und da bleiben denn freilich ausser den Wahrnehmungen nur noch Wahrscheinlichkeiten übrig. Hätte der Verfasser Kant wirklich gründlich studirt, so hätte er in diesen Irrthum nicht fallen können, vollends nicht, wenn er die tiefsinnigen Ideen des Leibniz über das Apriorische gründlich kennen gelernt hätte. Die Schrift: Leibniz'ens Logik. Nach den Quellen dargestellt von Dr. Franz B. Kvét, könnte ihm Anlass werden, auf Leibniz selbst zurückzugehen und sich von ihm überzeugen zu lassen, dass das Apriorische im Erkennen unerschütterlich fest steht, dass es die feste Burg aller Philosophie ist und jede Leugnung desselben als bodenloser Empirismus consequent zum Materialismus führen muss, der nicht einmal die wohlgemeinten Wahrscheinlichkeiten übrig lassen kann. Radenhausen hat in seiner „Isis" ein vierbändiges eklatantes Beispiel davon gegeben.

Der fünfte und sechste Abschnitt vorliegender Schrift: Die Unsterblichkeit in der Religion und: Die Unsterblichkeit in der Philosophie, geben Zeugniss von der reichen Belesenheit des Verfassers. Der letzte Abschnitt ist umfassender ausgeführt als der vorhergehende und enthält in klarer Sprache viel Lehrreiches, jedoch so von empiristischen Meinungen durchzogen, dass der rechte Gewinn ausbleibt. Auch was er gegen den Materialismus, gegen Hegel und dessen Schüler vorbringt, macht davon keine Ausnahme. In dem kurzen VII. Abschnitt, Schluss überschrieben, wird uns auf naive Weise das Geheimniss enthüllt, warum der Verfasser das Apriorische leugnet und wirkliche Erkenntniss für unmöglich hält, weil er nämlich *(risum teneatis, amici!)* in der Angst steht, es würden alsdann Wissen und Sein in Dieselbigkeit zusammenfliessen. Der Verfasser geht also mit den Identitätslehren von demselben Irrthum aus, nur dass diese jenes Zusammenfliessen wirklich statuiren, er aber, um es nicht statuiren zu müssen, wirkliche Erkenntniss leugnet. Dann erklärt er uns, aus seinen Sätzen ergebe sich die völlig neue Antwort auf die Frage nach der Unsterblichkeit dahin: „Dass nur das Wissen stirbt, nicht das Sein; dass aber trotzdem das Sein nicht über den Tod hinausgeht. Es bleibt dabei möglich, dass das Wissen mehr als einmal das unsterbliche Sein durchzieht, und dass so das Leben in steigender Fülle sich wiederholt." Bei dieser

Stelle muss Referent an seine Stirne greifen und sich fragen, ob er wache oder träume. Wie? Das Sein stirbt nicht, geht aber trotzdem nicht über den Tod hinaus? War es vielleicht auch vor diesem Leben nicht, trotzdem, dass es unentstanden ist? Was soll das heissen? Hört hier nicht alle Kritik auf?

40.

Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft. Von J. Frohschammer. Wien, Tendler & Comp. 1868.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat sich durch eine Reihe philosophischer Werke hervorgethan. Unter ihnen ist die Schrift: Menschenseele und Physiologie (1855), als eine der vorzüglichsten Streitschriften gegen den Materialismus Carl Vogts zu erwähnen. Eine andere: Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniss zur Naturwissenschaft (1861) zeigt nicht weniger als die erstgenannte den Verfasser in nicht gewöhnlichem Maasse in den Naturwissenschaften bewandert. In den Schriften: Ueber die Freiheit der Wissenschaft (1861), Die historisch-politischen Blätter und die Wissenschaft (1861), Ueber das Recht der neueren Philosophie gegenüber der Scholastik (1863), tritt der Verfasser mit aller Entschiedenheit dem Ultramontanismus entgegen und vertritt mannhaft die Rechte der Wissenschaft und Philosophie.

Die von ihm gegründete philosophische Zeitschrift: Athenäum, erlebte, so Gehaltvolles sie auch brachte, nur drei Jahrgänge (1862 bis 64), weil die Taktik und die Praktiken der Ultramontanen ihren Untergang wollten und bewirkten. Die Theilnahme der protestantischen Welt, welche diese Zeitschrift vorzüglich für die katholische Welt Deutschlands berechnet und bestimmt glauben mochte, war nicht gross genug, um dieselbe am Leben zu erhalten.

In der vorliegenden Schrift entfaltet der Verfasser sein philosophisches Talent nun in noch kühnerer und freierer Weise als in allen seinen früheren Schriften, in der Vorrede lässt der Verfasser, jedoch in durchaus würdiger Art, seinen Unmuth über die Behandlung aus, welche ihm von der römischen Index-Congregation und in einem päpstlichen Schreiben zu Theil geworden ist, und

wenn man erwägt, dass ihm die Behauptung der Freiheit der Wissenschaft als zügellose Willkür angerechnet wird und dass er aus guten Quellen geschöpfte Angaben über das Verfahren der römischen Index-Congregation als lügenhafte Beschuldigungen bezeichnet sehen musste, ohne dass die mindeste Widerlegung oder Berichtigung seiner Angaben erfolgt wäre, und vielmehr Alles für die Wahrheit seiner Angaben spricht, so muss man allerdings die Entrüstung des Verfassers über solche Behandlung vollkommen gerechtfertigt finden. Dies kann gesagt werden, wenn man auch den philosophischen Standpunkt des Verfassers und seine Auffassung des Christenthums nicht theilen sollte.

In der Einleitung bezeichnet und begründet der Verfasser seinen Standpunkt als den ethischen und idealen, den er den wahrhaft menschlichen nennt, und weiset den naturalistischen als einen wahrhaft untermenschlichen ab. Er fasst seine Auffassung in die Worte zusammen: „Die Naturwissenschaft gibt positive Resultate und Förderungen hauptsächlich für das äussere Leben der Menschheit, für das innere, geistige und religiöse vorzugsweise nur negative, d. h. sie ist im Stande, mit unwiderstehlicher Macht todte dogmatische Formeln zu zerstören, den alten Buchstaben zu beseitigen, den neuen, positiven Geist kann sie zunächst nur anregen und ihm Bahn bereiten, während die Geisteswissenschaft in positiver Weise die neue höhere Weltauffassung zu gewinnen und einzuführen hat.

Die Schrift selbst, die man als eine wohlorganisirte bezeichnen darf, zerfällt in neun Abschnitte: I. Das Christenthum und das Copernikanische Weltsystem. II. Der Ursprung des Organischen in der Natur. III. Die Entwickelung des Organischen oder die Entstehung der Arten im Pflanzen- und Thierreich. IV. Ueber Ursprung und Wesen des Menschengeschlechts; Unterschied von Mensch und Thier. V. Ueber Einheit und Alter des Menschengeschlechts. VI. Das physische und moralische Uebel in der Welt. VII. Das Christenthum und die allgemeine Naturnothwendigkeit. VIII. Die geschichtliche und geistige Entwickelung und Bildung der Menschheit; ihre Erhebung über die Natur. IX. Das Christenthum und die moderne Civilisation. Als X. Abhandlung folgt ein auf Nr. III. bezüglicher Anhang, aus dem Athenäum entnommen, unter der Aufschrift: Ueber Ch. Darwin's Theorie von der Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreiche.

Der I. Abschnitt ist besonders einschneidend gegen die römische Kirchen-Autorität gerichtet und schärfer als wohl jemals gezeigt, dass sie in ihrer Vardammung des Copernikanischen Systems, in ihrer Verdammung und Misshandlung Galilei's und in ihrer späteren

Zulassung der neuen Weltanschauung sich compromittirt und ihre Fehlbarkeit constatirt hat. Ein Anhang zu diesem mit Meisterhand entworfenen Capitel theilt in deutscher Sprache aus dem Werke von Parchappe: „*Galilée, sa vie, ses découvertes et ses travaux*“ (1866), den bemerkenswerthen Urtheilsspruch des Inquisitionsgerichts gegen Galilei mit.

In dem II. Abschnitt widerlegt der Verfasser die Leugner der Lebenskraft und indem er den Ursprung des Organischen auf göttliche Schöpferthätigkeit zurückführt, versichert er sich schon hier mit wohlerwogenen Gründen des theistischen Standpunkts, welchen er allerwärts festhält und dem Naturalismus und Pantheismus gegenüber vertheidigt. In soweit steht seine philosophische Weltanschauung mit Baader und Günther auf gleichem Boden, so sehr er, nach Ausgleichung mit den neueren theologischen und naturwissenschaftlichen Forschungen strebend, in Vielem von jenen Denkern abweichende und eigenthümliche Wege einschlägt.

Im III. Abschnitt verbreitet sich der Verfasser über die Theorie Ch. Darwin's, die er als eine Hypothese ansieht, welche theilweise Berechtigung in Anspruch nehmen könne, aber als allgemein gültiges Princip keineswegs hinlänglich erwiesen sei. Der Verfasser nimmt hier den gleichen Standpunkt ein, den er in seiner Beurtheilung des Darwinismus vor fünf Jahren in seiner im Athenäum erschienenen Abhandlung eingenommen hatte. Die Aufnahme dieser Abhandlung in dem Anhang vorliegender Schrift wird ihr hoffentlich die allgemeinere Beachtung sichern, deren sie werth ist. Denn sie möchte unter allen bisher erschienenen philosophischen Beurtheilungen des Darwinismus den ersten Rang einnehmen, wenigstens im Ganzen nicht gegen die Erinnerungen J. H. Fichte's wider den unbeschränkten Darwinismus in seinem Werke über die Seelenfortdauer zurückstehen. Als sicheres Ergebniss der neueren naturwissenschaftlichen Forschung sieht der Verfasser die Behauptung an, dass die organische Welt mit verhältnissmässig unvollkommenen Gebilden begonnen habe. Dies führt ihn denn weiter zu der Behauptung, dass überhaupt für den Urzustand der Schöpfung nicht Vollkommenheit anzunehmen sei, sondern vielmehr ein gewisser Zustand der Unvollkommenheit, der allmälich zu überwinden und endlich, wenn auch erst nach unermesslichen Zeiten, in Vollkommenheit zu erheben sei. „Lag es im Weltplane des göttlichen Schöpfers, der Welt die möglichste Vollkommenheit zu geben, sie zum vollkommensten Nachbilde des göttlichen Wesens und Lebens zu machen, so musste sie entwickelungsfähig, daher auch entwickelungsbedürftig und in sofern unvollkommen erschaffen werden, um unter den Bedingungen des Endlichen, in

räumlicher und zeitlicher Erscheinung, im Kampf und Schmerz des Ungöttlichen mehr und mehr zur Gottähnlichkeit in möglichst freier, selbstständiger Entwickelung zuerst in unorganischer, dann in organischer und lebendiger Natur und zuletzt in der Menschengeschichte sich zu gestalten, in endlichen Formen, Erscheinungen und Processen das unendliche, absolute Leben Gottes nachbildend."

Den qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Thier hält der Verfasser im IV. Abschnitt entschieden aufrecht, wenn er auch den neueren Forschungen in verschiedenen Punkten nicht unbedeutende Zugeständnisse machen zu sollen glaubt. Dem Materialismus tritt er dabei überall mit gleicher Entschiedenheit entgegen, wie in seinen früheren Schriften. Ueber die Thierseelen, über den Instinct der Thiere, über die Vernunft-Anlage des Menschen, die ihn qualitativ über das Thier erhebt und ihn göttlicher Art macht in einem höheren Sinne, als die übrige Natur mit allen ihren Gebilden, finden sich hier sehr interessante Untersuchungen.

Im V. Abschnitt führt der Verfasser zunächst die mannigfaltigen, zum Theil entgegengesetzten Ansichten der neueren Anthropologen und Naturforscher über Einheit oder Vielheit des Ursprungs des Menschengeschlechts in lehrreicher Weise vor. Das Ergebniss seiner kritischen Betrachtungen spricht er (S. 221) in dem Satze aus: „Immerhin, wenn jetzt auch die Möglichkeit oder sogar Thatsächlichkeit der Einheit des Ursprungs der Menschengeschlechts gesichert sein dürfte, werden noch viele und verschiedenartige Forschungen nothwendig sein, ehe nur mit einiger Sicherheit über die Art und Ursache der Racenentstehung wissenschaftliche Resultate zu gewinnen sein werden." Für den Verfasser hat nach diesen Worten die Einheit des Ursprungs des Menschengeschlechts überwiegende Wahrscheinlichkeit, aber noch nicht völlige wissenschaftliche Gewissheit. In der Untersuchung über das Alter des Menschengeschlechts zieht der Verfasser die wichtigsten neueren Forschungen heran und glaubt sich bestimmt dahin aussprechen zu dürfen und zu sollen, dass, obgleich die bezüglichen Forschungen noch in vollem Gange und nicht abgeschlossen seien, doch so viel mit ziemlicher Sicherheit festgestellt sei, dass die biblisch-kirchliche Chronologie als unhaltbar sich erweise, da die Zeit des Bestehens des Menschengeschlechts auf Erden vielen Anzeichen gemäss als viel länger anzunehmen sein dürfte, als sie nach biblischen Andeutungen festgestellt wurde. Viel Sicheres scheint dem Verfasser in diesen Untersuchungen allerdings noch nicht erreicht, doch hält er sich überzeugt, dass nur die ungehemmte Bewegung der Wissenschaft definitive Resultate herbeiführen könne.

Die Betrachtungen des VI. Abschnittes, in denen gleich zu Anfang eine Kritik der theologischen Lehre vom Paradiese und von dem Ursprung der physischen Uebel aus der Sünde, dem Abfall der Engel und des Menschen versucht ist, gehen durchaus von der Voraussetzung aus, dass die Schöpfung unvollkommen, in Gottes Ferne, begonnen habe und nur in langen Zeiträumen ihrer Vollkommenheit entgegengehe. So hält denn der Verfasser die physischen Uebel und den Tod selbst in ihrer Möglichkeit und Thatsächlichkeit für unvermeidlich und sogar für förderlich und beziehungsweise nothwendig für das menschliche Dasein und Leben, wie überhaupt für alles Leben und Gedeihen auf dieser Erde; ja bei dem Menschen sogar auch für die intellectuelle und moralische Entwickelung und Vervollkommnung. Diese Ansicht führt der Verfasser in beredter Weise bezüglich des Menschen und der Natur weiter aus. Selbst für Bethätigung religiöser Gesinnung und Uebung erscheint ihm die Beschaffenheit der Welt und Menschennatur, wie sie ist, als angemessen und förderlich. „Es erfordert einen starken Glauben und hohen Ernst der Gesinnung bei den Menschen mitten in den Drangsalen, Leiden und Arbeiten, dennoch am Dasein eines göttlichen Schöpfers, eines weisen und gütigen Urhebers, nach dessen Plane und Willen sich schliesslich Alles zum Besten wenden werde, festzuhalten, ihm Anerkennung und Verehrung zu zollen, aus unerschütterlicher Hoffnung auf ein bestimmtes, beglückendes Ziel Muth und Zuversicht im Kampfe und den Drangsalen des Lebens zu schöpfen, ja trotz aller Lebensmühe und Leidenszeit dieses Erdenlebens Gottesliebe zu bewahren und in Gesinnung und Wirksamkeit zu bethätigen.“ In der weiteren Ausführung dieser Ansicht wird der Verfasser zu der Behauptung geführt, durch ethisches Streben, durch sittliches Handeln in Gottes- und Nächstenliebe werde das moralische Uebel vermieden und überwunden, und dann habe auch das physische seine eigentliche Schwere und Bedeutung verloren. Auf diesem Wege werde dem Ideal der Menschheit zugestrebt und eine, wenn auch nur allmäliche, Annäherung an dasselbe errungen.

Verwandte Untersuchungen setzen sich im VII. Abschnitt: Das Christenthum und die allgemeine Naturnothwendigkeit, fort. Nichts, sagt der Verfasser, ist gegenwärtig allgemeiner anerkannt und sicherer constatirt, als die allgemeine Gesetzmässigkeit in der Natur, die in der Form der Nothwendigkeit den Naturlauf bestimmt und beherrscht; nichts so unwidersprechlich als dies, dass feste, beharrende Gesetze die Welt und diese irdische Natur durchwalten, aus denen man die Erscheinungen theoretisch erklären und nach welchen man praktisch mit Zuversicht handeln kann. Die Willensfreiheit des Menschen

will der Verfasser darum nicht antasten. Er behauptet vielmehr, dass eben dadurch die Naturnothwendigkeit selbst Sinn und Bedeutung erhalte, ja nothwendig erscheine, dass sie durch ihren sichern, gesetzmässigen Gang der menschlichen, von Einsicht und Zwecken bestimmten Willensthätigkeit einen entsprechenden Schauplatz biete, auf dem selbstständig Etwas gewirkt werden und die selbstthätige menschliche Entwickelung und Geschichte stattfinden könne. Eine gesetzlose, veränderliche, wechselvolle Natur wäre hierzu untauglich; so wie ohne freie Menschenthätigkeit hinwieder die gesetzliche Naturnothwendigkeit keinen eigentlichen und bedeutungsvollen Endzweck hätte. Jedes Naturgeschehen ist nach dem Verfasser als ein wenigstens im Grunde göttliches anzusehen und sind daher die dabei wirkenden Gesetze und Kräfte als gottgesetzte zu betrachten und zu verehren. Die menschliche Resignation in dieser Beziehung, die Unterwerfung unter den gesetzmässigen Gang der Natur ist ihm eine Hingebung an die göttliche Macht, eine Fügung unter göttlichen Rathschluss und in sofern ein wahrhaft religiöser Act. Durch die Anerkenntniss der allgemeinen Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit der Natur wird nach dem Verfasser Religion und Christenthum nicht beeinträchtigt, erfahren vielmehr Förderung und Erhöhung. Das religiöse Glaubensleben wird ein inneres werden, und nur innere göttliche Einwirkung auf die Seele erstreben, nur Wunder im Geiste erfahren wollen, nicht in der äusseren Natur und im äusseren Menschenleben.

Der VIII. Abschnitt sucht nun die geistige Entwickelung und Bildung der Menschheit, ihre Erhebung über die Natur darzulegen. Der Ursprung des Menschengeschlechts, bemerkt der Verfasser, sei noch in Dunkel gehüllt. Es dürfte indess, meint er, anzunehmen sein, dass zuerst die göttliche Idee von der Menschheit dadurch sich objective Realisirung gab, dass sie als göttliche Imagination mit der göttlichen Willensmacht sich gleichsam vermählte, und, zum Verlangen nach Gestaltung werdend, sich mit der sinnlichen Natur verband, zuerst noch vorherrschend äusserliche Gestaltungen und Organisationen hervorbringend, dann immer mehr sich in complicirterer Bildung verinnerlichend. Durch solche Concentrirung und Verinnerlichung kam es dann zu empfindenden und sich selbst bewegenden Wesen, den Thieren, die selbst wieder in eine organisch und psychisch immer höhere Stufenreihe sich entwickelten.

In ähnlicher Weise, entweder aus dieser Stufenreihe selbst oder wahrscheinlicher aus einer besonderen, eigenthümlichen, die mit jener nur in einiger Verbindung und Wechselwirkung stand, hat sich wohl auch die Menschennatur organisirt und zur Individualität und Potenz

der Persönlichkeit herausgebildet. Auf diese erste Periode mochte die zweite in der allgemeinen Entwickelung der Menschheit folgen, die nicht mehr vorherrschend organischer Bildung gewidmet war, sondern nach der Ausbildung und Geburt zu höherer individueller Selbstständigkeit der Entwickelung eines noch vorherrschend thierischen Bewusstseins und thierischer Thätigkeit, mit der Tendenz des Losringens davon und der Erhebung über diese Stufe. Dies geschah hauptsächlich durch die Sinnesthätigkeiten und die Bethätigung und zugleich Vervollkommnung der menschlichen Natur in der Form der Instincte und Triebe, in denen die allgemeinen Gesetze der Natur schon innerlich, lebendig und selbstständig zu werden anfingen. Das dritte Stadium begann mit der Zeit des erwachenden Selbstbewusstseins der Menschheit und des historischen Bewusstseins in ihr, das sich als geistiges Reich über dem bloss natürlichen, physisch-psychischen Dasein aufbaut. Das Charakteristische und Allbeherrschende ward jetzt das erwachende und sich hauptsächlich durch Phantasiethätigkeit Form und Entwickelung gebende Gottesbewusstsein oder der religiöse Glaube und Cultus. Die Religion entstand ursprünglich aus dem Gemüthe in Folge der dem Menschengeiste eigenthümlichen Anlage hiezu, der immanenten Gottesidee. Durch dieses Gottesbewusstsein gewann sich der menschliche Geist der Natur ab und schuf sich selbstständig ein geistiges Leben, errang den ethischen Gesetzen Geltung und brachte sich ein höheres geistiges Ziel seines Daseins und Wirkens zum Bewusstsein. Der Verfasser sucht nun weiter zu zeigen, wie der religiöse Glaube durch die Stufen der Symbolbildung und der mythologischen Gestaltungen zur ethischen Religion des israelitischen Volkes und durch diese zum Christenthum vorgeschritten sei, in welchem er Geist und Wesen von unwesentlichen Umhüllungen unterscheiden zu sollen glaubt.

In dem IX. Abschnitt bemüht sich der Verfasser, das Christenthum in seinem Sinne mit den Interessen der modernen Civilisation in Ausgleichung zu bringen. Er zeigt sich bestrebt, das, was ihm nach der einen und nach der anderen Richtung als Extrem erscheint, auszuschliessen und eine gewisse Mitte zu gewinnen. Die Grundgedanken, die ihn dabei leiten, wie sie ihn in dem Früheren geleitet haben, wenden sich durchweg einem gemässigten Rationalismus zu, der entschieden auf den Widerspruch von Seiten der christlichen Confessionen stossen muss. Aber auch nach rein philosophischen Gesichtspunkten betrachtet, wird man Gegründetes gegen den Verfasser erinnern können. Mindestens der grösste Theil seiner Ausführungen bewegt sich in blossen Wahrscheinlichkeiten, die eine strenge und wirkliche wissenschaftliche Einsicht nicht gewähren. Der

Verfasser verfährt fast überall rationalisirend, ohne doch zu einem strengen Rationalismus, der wenigstens in sich selbst ein festes Gefüge darböte, zu gelangen. Dabei erhebt sich seine rationalisirende Weise doch nicht wahrhaft über den Empirismus und in Folge dessen bleibt über so Vieles ein ungewisses Zwielicht verbreitet, eine mitunter nebelhafte Unbestimmtheit und Unentschiedenheit, welche mit der Entschiedenheit seines Hinausgehens über die christlich-confessionellen Lehren contrastirt. Den Materialismus, Naturalismus und Pantheismus erkennt der Verfasser als ungenügend. Seine Weltanschauung ist theistisch und man hat kein Recht, ihm einen Halbpantheismus zuzuschreiben; denn obwohl ihm Alles aus Gott stammt, so ist ihm doch die geschaffene Welt nicht die Selbstverwirklichung Gottes, sondern unterschieden von Gott. Wenigstens mehrere der Hauptschwierigkeiten seiner Lehre, wenn nicht im Grunde genommen alle, concentriren sich in seiner Vorstellung von der Weltentwickelung aus einer ursprünglichen Unvollkommenheit, die ihm nicht etwa nur Nichtfixirtheit des ursprünglich harmonisch Geschaffenen, sondern geradezu eine Gott ferne ist, und ein Zustand der Natur, wie er sich vom gegenwärtigen, im Widerstreit ihrer Kräfte befangenen Zustand nicht wesentlich unterscheidet.

Ungeachtet das Weltall seinen Ursprung aus Gott hat, sollen doch nach vollbrachter Schöpfung ohne alle directe Einwirkung Gottes die Naturgesetze für sich allein mit unerbittlicher Nothwendigkeit wirken, und wieder soll das Weltall ungeachtet der strengen Nothwendigkeit der Naturgesetze in fortschreitender Entwickelung begriffen sein und dereinst in den Zustand der Weltvollendung eintreten. Dürfte nun schon die allgemeine Gesetzmässigkeit in der Natur in einem Sinne gefasst werden können, in welchem sie mit der Annahme einer zur Vollendung fortschreitenden Evolution nicht unbedingt unvereinbar wäre, so würde doch die allgemeine Gesetzmässigkeit der Natur eine und zwar gesetzlich veränderliche sein müssen, wenn es zu einer Weltvollendung kommen soll. Eine Weltvollendung, über die uns der Verfasser keine bestimmte Vorstellung gewährt, würde doch die Gesammtheit der Erscheinungen der Natur unter sich wie im Verhältniss zu den geistigen Wesen unvergleichlich anders als in den Stufen ihrer Entfaltung zeigen müssen. Wir berühren hier Fragen der schwierigsten Art, über die uns die Voraussetzungen des Verfassers im Dunkeln lassen.

Wir haben oben schon erwähnt, dass im Anhange aus dem Athenäum die Abhandlung des Verfassers über Ch. Darwin's Theorie von der Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreiche aufgenommen ist. Dieser Abhandlung können wir nur grosses Lob zollen.

Sie verdient jedenfalls die eingehendste Beachtung der Forscher. In einer kurzen Nachschrift weist der Verfasser auf das lebhafte Interesse hin, welches Darwin's Theorie erweckt hat. Nach ihm indessen ist sie bis jetzt nur Hypothese geblieben und über die Nichtunmöglichkeit oder Möglichkeit nicht hinausgekommen. Es kann, bemerkt er, thatsächlich auch wohl anders gewesen sein; ein Princip der Nothwendigkeit, das jede Möglichkeit eines anderen Sachverhaltes ausschlösse, ist noch nicht als festes wissenschaftliches Fundament gefunden. Für die weitere Forschung in diesem Gebiete bringt der Verfasser sehr interessante und geistreiche Gesichtspunkte zur Sprache, wie insbesondere den von Darwin übergangenen oder sehr in Hintergrund geschobenen Einfluss des Psychischen der Thiere auf die möglichen Veränderungen ihrer leiblichen Gestaltungen. Zum Schluss hebt der Verfasser das Verdienst Darwin's hervor, durch seine Hypothese und die Herbeiziehung seiner vielseitigen Kenntnisse zur möglichsten Unterstützung derselben einen mächtigen Anstoss zu neuen Untersuchungen gegeben zu haben, verhehlt aber auf der anderen Seite nicht, dass sie in ihrem sich Ergehen im Hypothetischen die Phantasie mächtig errege, und dadurch in der Naturforschung leicht gefährlich und verhängnissvoll werden könne. Indessen scheint uns die Hauptgefahr doch darin zu liegen, dass die deistische Hypothese Darwin's vollends in Materialismus auszulaufen droht. Man bemerke nur, wie gerade die Materialisten mit Heisshunger über Darwin's Hypothese hergefallen sind, um sie, losgelöst von dem von Darwin stehen gelassenen Hintergrund einer Schöpfungstheorie, als ein Stück von ihrem Fleisch und Bein in Anspruch zu nehmen und vollends ins Materialistische zu übersetzen.

41.

Bibel und Natur. Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniss zu den Ergebnissen der Naturforschung. Von Dr. F. H. Reusch, Prof. der Theologie an der Universität zu Bonn. Zweite, umgearbeitete Auflage. Freiburg, Herder, 1866.

Das vorliegende Buch, aus Vorlesungen erwachsen, hat die zweite Auflage, die es nun erlebt hat, seinem inneren Werthe zu

verdanken. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, zu zeigen, dass die wirklich gesicherten Ergebnisse der Naturwissenschaft nicht im Widerspruch mit der richtig verstandenen heil. Schrift stehen. Seine theologische Bildung erweist sich dabei überall als eine gründliche und tiefgehende, und wenn er sich auch nicht den Namen eines Naturforschers beilegen will, so zeigt er doch in der bezüglichen naturwissenschaftlichen Literatur umfassende Kenntniss und eindringendes Verständniss. Er geht von dem Grundsatze aus, dass die übernatürliche göttliche Offenbarung niemals die Bereicherung unseres profanen Wissens zum Zwecke und darum die Bibel irgendwo die Absicht habe, uns eigentlich naturwissenschaftliche Belehrung zu geben. Daran knüpft der Verfasser die zweite Behauptung an: „Den biblischen Schriftstellern wurde eine übernatürliche Erleuchtung durch Gott zu Theil; aber diese Erleuchtung hatte, wie die göttliche Offenbarung überhaupt, nur die Mittheilung religiöser Wahrheiten zum Zwecke, nicht die Mittheilung profanen Wissens, und wir dürfen darum, ohne die den heil. Schriften schuldige Achtung zu verletzen, oder den Lehrsatz von der Inspiration irgendwie abzuschwächen, kühn zugeben, dass die biblischen Schriftsteller in profanen Wissenschaften, also auch in ihren naturwissenschaftlichen Kenntnissen, nicht über ihren Zeitgenossen gestanden, ja die Irrthümer ihrer Zeit und ihres Volkes getheilt haben.“ Hieraus leitet der Verfasser eine Reihe von Behauptungen ab, die allerdings geeignet sind, vielen Schwierigkeiten zu begegnen, die sich hier erhoben haben. Zur Ergänzung dieser exegetischen Grundsätze sucht der Verfasser auf der anderen Seite die Aufgabe der Naturwissenschaft scharf zu bestimmen. Er zeigt nun mit Humboldt mit Recht, dass die Naturforschung die Erscheinungen der körperlichen Dinge in ihrem allgemeinen Zusammenhange, die Natur als ein durch innere Kräfte bewegtes und belebtes Ganzes aufzufassen sich als Ziel setze. So gross nun aber auch die Fortschritte sind, welche die Naturwissenschaften bereits gemacht haben, so sind sie doch noch sehr weit vom Ziele entfernt, ja es muss sogar eingeräumt werden, dass die Erfahrungswissenschaften nie vollendet werden können. „Die Fülle der sinnlichen Wahrnehmungen ist nie zu erschöpfen; keine Generation wird sich je rühmen können, die Totalität der Erscheinungen zu übersehen.“ Dies gilt aber nicht bloss von der Naturwissenschaft überhaupt, sondern auch von ihren einzelnen Zweigen, also auch von der Geologie. Und nicht bloss ist die Geologie als Erfahrungswissenschaft weit von Vollendung entfernt, sondern es ist auch nicht unbedingt sicher, dass nicht manche der in der Geologie jetzt geltenden Anschauungen und Hypothesen

im weiteren Fortschritt sich als irrig erweisen werden. Die zur Erklärung der bekannt gewordenen Thatsachen im Gebiete der Geologie (und der geringste Theil der Erde ist geologisch erforscht) aufgestellten Hypothesen kommen über die Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. So wenig nun gegen die Bemühungen der Geologen etwas einzuwenden ist, so lange sie sich auf dem Boden der Empirie und der Induction halten, so ist doch dem Verfasser beizustimmen, wenn er sagt: „Auf diesem Wege kann aber die Naturforschung unmöglich weiter kommen, als bis zu irgend welchen Urstoffen, aus welchen unter der Einwirkung gewisser Kräfte und unter der Herrschaft gewisser Gesetze die Dinge durch eine Reihe von Entwickelungen sich zu ihrem jetzigen Bestande gestaltet haben. Und wenn sie diese Stoffe und diese Kräfte auch noch so sehr vereinfacht, irgend etwas muss sie als vorhanden postuliren. Woher dieser Urstoff und diese Kräfte sind, das kann sie nicht bestimmen. Sie wird nicht sagen können, dieselben seien aus nichts von selbst geworden; denn so mannigfaltige Veränderungen auch die Naturgeschichte an den Dingen wahrnimmt und erklären kann, für das Vonselbstentstehen eines Dinges aus nichts kann sie kein Beispiel anführen. Sie wird also am Ende ihrer Untersuchung bei dem Dilemma stehen bleiben: irgend eine Materie ist sammt bestimmten Kräften von Ewigkeit her gewesen, oder sie ist durch irgend eine Causalität, die ausserhalb und vor derselben existirte, schöpferisch hervorgebracht worden. Welche von diesen beiden Annahmen die richtige ist, kann die Naturforschung nicht entscheiden; denn wenn sie auf ihrem Wege keine schöpferische Kraft als nothwendig zu postuliren braucht, so kann sie eben darum weder die Wirklichkeit noch die Unmöglichkeit einer Erschaffung der ersten Substanz, bei welcher ihr Weg sein Ende erreicht, erweisen.

Die Fragen also: Woher stammt die Materie in diesem ihrem ersten Zustande? Ist sie immer dagewesen oder ist sie durch eine ausser ihr stehende Kraft ins Dasein gerufen worden? Haben die Naturgesetze immer ihre Geltung gehabt, oder woher rühren sie?*) — diese Fragen liegen für den Naturforscher *extra artem*, seine Wissenschaft ist hier incompetent. Der einzelne Naturforscher mag darüber seine sehr bestimmten Ansichten oder Ueberzeugungen haben; aber er hat diese nicht als Naturforscher, sondern als Philo-

*) Hieher würden denn auch die Fragen gehören: Was ist die Materie? welches ist ihr Verhältniss zur Kraft? Gibt es in der That eine von der Kraft verschiedene oder gar gesonderte Materie, oder ist nicht vielmehr alle Materie nur Kraft und Wirkung in Erscheinung der Kraft? und was ist die Kraft und was sind Kräfte?

soph oder als Bekenner einer Religion. Von diesen allerdings gültigen Grundsätzen aus sucht nun der Verfasser zu zeigen, dass Glaube und Naturwissenschaft keine Gegensätze seien und sich ganz wohl miteinander vertragen können. Hierin ist ihm nun nicht zu widersprechen. Allein etwas Anderes ist es, ob er so ganz wohl gethan hat, sich bloss mit der empirischen Naturwissenschaft, und nicht auch mit der Naturphilosophie auseinander zu setzen. Denn die Naturwissenschaft existirt nirgends *in abstracto*, sondern in concreten menschlichen Individuen. Diese naturforschenden Individuen können sich gar nicht enthalten, bei ihren empirischen Forschungen zugleich zu philosophiren, sei es nun bewusst oder unbewusst, gut oder schlecht. Unsere Naturforscher zeigen sich daher durchgängig von philosophischen Voraussetzungen beherrscht, sie mögen sie nun selbst erdacht, oder von Andern angenommen haben; sie mögen wissen, dass es philosophische Voraussetzungen sind, oder sie mögen wähnen, dass die reine Erfahrung, was nicht möglich ist, sie zu solchen Ansichten geführt habe. In unserer Zeit hat sich eine ziemliche Anzahl von Naturforschern dem Materialismus zugewendet, der Materialismus ist aber, wiewohl er von Einigen dafür ausgegeben wird, nicht reines Ergebniss von Erfahrungsthatsachen, sondern er ist Ergebniss der Speculation, einer falschen zwar, ohne allen Zweifel, aber dennoch Ergebniss der Speculation, eine falsche Philosophie. Was kann der Verfasser nun hoffen mit seinen Argumenten für die Herstellung eines Concordats zwischen der Bibel und der Naturwissenschaft gegen die Materialisten auszurichten, wenn er die Widerlegung des Materialismus der Apologetik und der Philosophie überlässt? Der Materialist verwirft die Principien des Verfassers und damit fallen für ihn alle Folgerungen des Verfassers hinweg, auch wenn er einräumen sollte, dass er von seinen Grundsätzen aus sehr folgerichtig, scharfsinnig und selbst geistreich verfahre. Der Materialist leugnet Gott, Geist, Freiheit, Unsterblichkeit, daher kann er den Versuch eines Concordats der Bibel mit der Naturwissenschaft nur für ein eitles Unternehmen halten. Soll etwas gegen den Materialisten ausgerichtet werden, so muss man seine Voraussetzungen widerlegen und ihm zeigen, dass er mit der Vernunft in Widerspruch tritt, wenn er Gott, Geist, Freiheit, Unsterblichkeit leugnet und an deren Stelle eine Unendlichkeit oder Unermesslichkeit von Atomen zu setzen versucht, deren anfangs- und endloses Wechselspiel der Aneinanderlagerung und Trennung und immer wieder andersartige Aneinanderlagerung des Weltall im Ganzen und Einzelnen darstellen soll. Dies scheint um so nöthiger, als der Materialismus behauptet, die Thatsachen der Er-

fahrung, insbesondere die chemischen und physiologischen Thatsachen nöthigten zu einem Rückschluss auf die Existenz der Atome und das Atom könne seinem Begriffe nach nicht anders als unentstanden und unvergehbar, ewig und absolut gedacht werden.*) Für den vom Materialismus nicht befangenen Naturforscher wie für den Theologen bleibt der Werth des vorliegenden Buches darum doch unangefochten, nur glaube ich, dass dasselbe viel tiefer und weiter gewirkt haben würde, wenn der Verfasser einer Widerlegung des Materialismus sich nicht entzogen hätte. Der stärkste Widerstand gegen das Concordat zwischen Bibel und Naturwissenschaft concentrirt sich im Materialismus.

Mit den oben entwickelten allgemeinen Grundsätzen, deren Gültigkeit einzuräumen ist, geht nun der Verfasser zu näheren Betrachtungen über das Mosaische Hexämeron. Es ist nicht zu leugnen, dass der Verfasser vermöge seiner umsichtigen exegetischen Grundsätze sich in der Lage sieht, die empirische Naturwissenschaft, wenn sie nur die ihr zuständigen Grenzen nicht überschreitet, in keiner Weise zu beengen. Er greift nirgends dictatorisch oder von exegetischer Engherzigkeit oder Ausschliesslichkeit befangen in das Gebiet der Naturwissenschaft ein und wahrt nur, was nach sorgfältiger Erwägung sich ihm als eigentliche Offenbarungslehre herausstellt. Aber auch den Theologen gegenüber ist seine Auffassung eine freisinnige, insofern er innerhalb des exegetisch Zulässigen, welches er mit Vorsicht und Umsicht zu bestimmen sucht, die verschiedenartigsten Auffassungen gewähren lässt, von der weiteren Forschung deren Erledigung erwartend. Selbst wenn seine eigene Auffassung von der anderer Theologen verschieden ist, ehrt er die Berechtigung dazu, so weit es nur immer angeht, ohne den Kerninhalt der bezüglichen Offenbarungslehre zu verletzen. In seinen Betrachtungen über die Mosaische Schöpfungslehre berührt der Verfasser auch wiederholt die Restitutionshypothese, welche die Worte der h. Schrift: „Gott hat Himmel und Erde geschaffen. Und die Erde war wüste und leer," dahin deutet, dass der Abfall des Engelfürsten (Lucifer) die Urerde verwüstet habe und eine secundäre Schöpfung (das Sechstagewerk) die wüst und leer gewordene Erde zur Bewohnbarkeit durch den später geschaffenen Menschen wiederhergestellt habe. Gegen die exegetische Zulässigkeit dieser Auffassung hat der Verfasser nichts zu erinnern, wiewohl er ihr nicht zugeneigt ist und

*) Vergl. meine Einleitungen zu Baader's Werken: Acht Abhandlungen über die Lehre Baader's; dann meine antimaterialistischen Ausführungen in den beiden ersten Bänden dieser Sammlung meiner Phil. Schriften.

sich in der 2. Auflage seines Werkes noch mehr von ihr entfernt hat als in der ersten. Unter den Vertretern dieser Hypothese nennt der Verfasser gerade denjenigen Forscher nicht, der jedenfalls der bedeutendste unter ihnen ist, Baader. *) Da er die tiefgehenden Gründe dieses Forschers für jene Hypothese, welche nach ihm in das ganze christliche Lehrsystem tief eingreifen, nicht kennt, so begegnet es ihm, sich mit ganz oberflächlichen Gründen gegen jene Hypothese zu beruhigen. Denn, dass, wie der Verfasser sagt, die Erde wüst und öde genannt werde, weil die spätere Ausschmückung und Belebung durch die Pflanzen- und Thierwelt noch nicht da gewesen sei, will doch durchaus nicht befriedigen, da das Nochnichtausgeschmücktsein und Belebtsein wohl als Involution, Nochnichtentfaltetsein, aber nicht als Wüstheit und Oede passend bezeichnet werden konnte. Auch ist es nicht genügend, dem Einwande, dass es der Vollkommenheit Gottes nicht entspreche, ursprünglich Chaotisches, Verworrenes, Wüstes und Oedes geschaffen zu haben, damit begegnen zu wollen, dass man sagt, sie sei auch nicht hervorgebracht worden, um zu sein, wie sie (geschaffen) war, sondern um das rohe Material zu vollkommnern Gestaltungen zu sein. Denn das vereinigt sich eben nicht mit der Vollkommenheit Gottes, dass er erst ein Rohmaterial geschaffen und erst etwas Ordentliches daraus gemacht habe. Dass die Engel mit einer, wenn auch feinen, ätherischen Leiblichkeit ausgestattet gewesen seien, ist kein Widerspruch gegen die Offenbarung, dass aber diese Leiblichkeit der Engel der menschlichen Leiblichkeit ähnlicher gedacht werden müsse, als das Dogma gestatte, ist nicht einzuräumen; auch bei der ätherischen Leiblichkeit der Engel konnte ein ursachlicher Zusammenhang zwischen dem Engelfalle und dem chaotischen Zustande der Erde stattfinden. Denn wenn er stattfand, so muss er im (verkehrten) Geistigen der Engel seinen primären Grund gehabt haben, wenn auch ihr Leibliches Medium der Wirkung gewesen sein sollte. Es wäre eine Travestie der Erhabenheit der Bibel, wenn man die Ansicht des Verfassers von der Urschöpfung (denn auch er muss Urschöpfung und secundäre Schöpfung, Schöpfung des Stoffes und Formung des Stoffes als aufeinanderfolgende Acte, unterscheiden) nach der Analogie des späteren erhabenen Ausspruchs: „Da sprach Gott: Es werde Licht und es ward Licht", in die Worte kleiden wollte: Gott sprach (indem er schuf): Es werde Rohstoff der Welt und es ward Rohstoff der Welt. Woher kommt es, dass in dieser Fassung der Gedanke des

**) Dass schon Dante die fragliche Ansicht berührt hat, ist den Wenigsten bekannt.

Verfassers sich so widerwärtig ausnimmt, während er doch genau seinem Sinn entspricht? Wenn er darüber nachdenken will, so kann er finden, dass es an der inneren Ungenüge, Rohheit und Armuth des Gedankens selber liegt. Wenn die h. Urkunde mit den Worten beginnt: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde," so kann man darin doch wohl nur den Gedanken ausgesprochen finden: Im Anfang schuf Gott das Weltall, welches von der Erde aus angesehen als Himmel und Erde bezeichnet werden kann. Aber die h. Urkunde fährt nicht fort: Das Weltall aber und in ihm die Erde war wüste und leer und Finsterniss auf der Tiefe etc., sondern: „Die Erde aber war wüste und leer (öde) etc." Von der übrigen (unermesslichen) Welt wird nicht gesagt, dass sie (ursprünglich) wüst und öde gewesen sei, was doch stattgehabt haben müsste, wenn Gott ursprünglich den noch ungeformten chaotischen Weltstoff geschaffen hätte, wobei auch nicht begreiflich wird, wie der gesammte Weltstoff zwar noch chaotisch, wüste, öde gewesen und doch schon die Erde vorhanden, als besonderer Weltkörper mitgeschaffen worden sein soll. War die Erde gleich alt mit dem Himmel, so war sie gleich alt mit der ursprünglichen Gestirnwelt und es war also ursprünglich nicht ein Chaos, ein noch nicht ausgebildeter oder gar verworrener, wüster Weltstoff, sondern es war eine geordnete Welt, ein Universum von Weltkörpern und Weltsystemen geschaffen. Wäre auch dem geformten Weltall ein noch nicht geformter Weltstoff vorausgegangen, so wäre derselbe keine Wüste und Oede gewesen, sondern das Weltall im Zustande der Involution, der Nochnichtaufgeschlossenheit, Nochnichtentwickeltheit seiner Momente. Ob aber eine solche Involution der Welt gedacht werden kann, ist eine andere Frage. Referent hält dafür, dass sie nur in ideellem Sinne gedacht werden kann, dass aber von Anfang reell die Evolution mitgesetzt war. Wie wurde nun die Erde wüste, öde und finster (denn dass sie es w u r d e, ist nothwendig anzunehmen, wenn nicht das ganze Weltall von Anfang wüst und öde gewesen ist, wie gezeigt wurde), wenn nicht eine Unordnung, Zerrüttung, Zerstörung eingetreten ist und woraus will man sie ableiten, wenn nicht aus dem Geister- und Engelsturz? Bloss physische Ursachen können nach dem ganzen Charakter der Urkunde nicht angenommen werden. Was daher mit der Restitutionshypothese im Zusammenhang steht, so auch die Idee der Androgyneität des Urmenschen, kann Referent nicht als genügend behandelt anerkennen.*)

*) Vergl. Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte. Von Dr. J. Hamberger (1839) S. 122 ff.

Abgesehen davon findet sich in dem vorliegenden Werke nicht wenig Lehrreiches über die sechs Mosaischen Schöpfungstage. Ueber die Dauer derselben stellt er sechs verschiedene Ansichten zusammen (S. 141) und erklärt sich selbst einsichtig dahin, dass uns die h. Schrift gestatte, die Zeit, welche vor dem Auftreten des Menschengeschlechtes verflossen ist, uns so kurz oder so lang zu denken, als wir für gut halten, dass sie selbst uns gar keine bestimmte Belehrung über die wirkliche Dauer dieser Zeit zu geben beabsichtige, und dass sie sich also ganz neutral verhalte gegenüber den menschlichen Versuchen, durch Erforschung der jetzigen Beschaffenheit der Schöpfung und durch darauf gegründete Schlussfolgerungen und Vermuthungen die Dauer der vorhistorischen Zeit genauer zu bestimmen. Es gelingt dem Verfasser allerdings für den nicht von materialistischen, pantheistischen und deistischen Vorstellungen Eingenommenen die Hauptschwierigkeiten zu beseitigen, welche von Naturforschern gegen die biblischen Lehren aufgeworfen worden sind. Die Vorlesungen (XIII. - XXII., S. 145—289), über Astronomie und Bibel, die Geologie, Neptunismus und Plutonismus, die Theorieen der Erdbildung, die Versteinerungen, die paläontologische Geschichte der Erde, Paläontologie und Bibel, die Grenze zwischen Vorwelt und Jetztwelt, das Diluvium, sind reich an treffenden Nachweisungen, dass die gesicherten Ergebnisse der Naturforschung nicht in Widerstreit mit den richtig verstandenen Lehren der Bibel sind. Von besonderem Interesse sind die der biblischen Sündfluth gewidmeten drei Vorlesungen (XXII. bis XXV., S. 289—329). Hier konnten die Schwierigkeiten der Vereinbarkeit der Ergebnisse der Naturwissenschaft mit der Bibel unüberwindlich scheinen. Aber es ist in der That den bei diesen Untersuchungen geltend gemachten umsichtigen, besonnenen und gemässigten exegetischen Grundsätzen des Verfassers gelungen, alle Hauptschwierigkeiten zu überwinden. Die XXV. Vorlesung ist der *generatio aequivoca* gewidmet. Das Ergebniss seiner eingehenden Untersuchung schliesst der Verfasser mit folgenden Sätzen ab:

„1) Es ist höchst wahrscheinlich, dass nach der jetzigen Ordnung der Natur keine einzige Art von Pflanzen und Thieren durch Urbildung entsteht.

2) Nur in Bezug auf einige Infusorien und sogenannte Binnenthiere halten einige Naturforscher die Unmöglichkeit der Urbildung für nicht vollständig erwiesen.

3) Die Naturwissenschaft ist nicht berechtigt zu der Annahme, dass die Urbildung, welche jetzt nicht stattfindet, früher stattge-

funden, dass die Materie niemals eine Zeugungskraft besessen habe, die sie jetzt nachweislich nicht besitzt.

4) Die Naturwissenschaft ist mithin gar nicht im Stande, über die Entstehung der ersten organischen Wesen eine wissenschaftlich begründete Ansicht auszusprechen.

5) Die Lehre der Bibel, dass die ersten Pflanzen und Thiere von Gott schöpferisch hervorgebracht sind, ist mithin eine solche, gegen welche Einwendungen von Seiten der Naturwissenschaft gar nicht möglich sind.

Selbst wenn die Urbildung in der Ausdehnung möglich wäre, wie die älteren Naturforscher und Theologen annehmen, würde immer noch nicht bewiesen werden können, dass die Lehre von der Erschaffung aller organischen Wesen naturwissenschaftlich unhaltbar sei. Auch wenn Pflanzen und Thiere aus der Materie von selbst entstehen können, kann nicht bewiesen werden, dass sie wirklich so entstanden und nicht durch Gott schöpferisch hervorgebracht sind."

Die XXVI. Vorlesung handelt von der Speciesfrage und von der Theorie Darwin's.

Hier ist es nun merkwürdig, dass der Verfasser die Annahme, Gott habe von jeder verschiedenen Art nur Ein Exemplar oder Ein Paar geschaffen, von welchem alle jetzt existirenden Individuen abstammten, als ganz willkürlich bezeichnet und nicht zugibt, dass sie im Sinne der h. Schrift liege. Ihr Bericht, bemerkt er, mache vielmehr den entgegengesetzten Eindruck, dass auf Gottes Schöpferwort Land und Meer auf der ganzen Erde mit einer Menge von organischen Wesen belebt worden sei. Ueber Darwin's Theorie urtheilt der Verfasser sehr gemässigt. Er bemerkt zunächst, dass nur die krasseste Unwissenheit von Darwin's Lehre als einem Ergebnisse der Naturforschung oder auch nur als von einer auf genügende Gründe gestützten naturwissenschaftlichen Hypothese reden könne. Darwin selbst spreche es ganz offen aus, dass die Frage nach der Entstehung der Arten durch sein Buch nichts weniger als gelöst, vielmehr nur erst angeregt sei, und die bedeutendsten unter seinen Vertheidigern leugneten nicht, dass seiner Theorie grosse Bedenken entgegenständen: „Ganz vernünftig äussert sich, wie mir scheint, C. Vogt, wenn er sagt, er könne Darwin's Theorie zwar nicht bis in ihre letzten Consequenzen annehmen, sei aber nicht ungeneigt, sich in Beziehung auf die näher verwandten Typen als ihren Anhänger zu erklären.*) Ich glaube, diesen bleibenden Ge-

*) Später ging Vogt bekanntlich noch viel mehr auf die Darwin'sche Theorie ein, ja er übersetzte sie erst vollends ins Materialistische.

winn wird die Wissenschaft aus der durch Darwin angeregten Untersuchung ziehen, dass sie die Grenzen der Veränderlichkeit der Arten weiter stecken, also manche Klassen von organischen Wesen, die jetzt als selbstständige Arten gelten, als blosse constante Spielarten oder Racen erkennen wird, so dass also die Zahl der ursprünglich geschaffenen Arten geringer angesetzt werden müsste, als die Zahl der jetzt gewöhnlich angenommenen. Die „letzte Consequenz" aber der Darwin'schen Theorie, dass alle Arten der Pflanzen und Thiere auf einige wenige oder gar auf eine einzige ursprüngliche Form zurückzuführen seien, wird wohl, nachdem die Theorie den Reiz der Neuheit verloren, als eine Hypothese erkannt werden, deren geniale Kühnheit Staunen erregen muss und Bewunderung verdient, die aber über die Bedeutung einer blossen Hypothese eben so wenig jemals hinauskommen kann, wie die Theorie von dem ursprünglich gasartigen Zustande unseres Sonnensystems." *)

Hierzu ist zu bemerken, dass die Hypothese Darwin's nicht von ihm zuerst aufgestellt worden ist. Referent hat darauf hingewiesen, dass bereits Kant die fragliche Hypothese kannte und dass er sie gleich ursprünglich tiefer und schärfer als Darwin gefasst hat.

Doch wie beurtheilt der Verfasser Darwin's Theorie vom Standpunkte der biblischen Offenbarung?

Diese Beurtheilung ist so gemässigt wie möglich. Der Verfasser glaubt nicht, dass, wenn Darwin's Theorie als wahr erwiesen werden könnte, wiewohl er es für unmöglich hält, ein Widerspruch zwischen Bibel und Naturforschung vorhanden wäre. Der Bericht der Genesis, sagt er, macht allerdings den Eindruck, als ob die Pflanzen und Thiere auf das Schöpferwort Gottes plötzlich in einer Mannigfaltigkeit von Arten entstanden seien. Und Gott sprach: „Es lasse sprossen die Erde Grün, Kräuter, welche Samen tragen, und Fruchtbäume, welche Frucht bringen nach ihrer Art, worin ihr Same ist, auf der Erde. Und es geschah also, und es brachte hervor die Erde Grün, Kräuter, welche Samen tragen nach ihrer Art" u. s. w. Und ähnlich bei den Thieren. Das macht, wie gesagt, allerdings den Eindruck, als ob gleichzeitig die Erde sich mit Kräutern und Bäumen verschiedener Art bekleidet hätte. Aber die religiöse Wahrheit, auf die es hier ankommt und deren Hervorhebung der Zweck

*) Ref. hält dafür, dass der Reiz der Neuheit der Darwin'schen Theorie sich sobald nicht verlieren wird, und dass der Materialismus die ungeheuerlichsten Versuche machen wird, sie in seinem Sinne durchzusetzen. Das Hauptwerk Darwin's steht noch in Aussicht und es wird sich fragen, wie Darwin die hervorgetretenen kritischen Beleuchtungen seiner Theorie benutzen wird.

dieses Berichtes ist, ist doch eigentlich nur die, dass alle auf Erden existirenden Pflanzen und Thiere von Gott hervorgebracht, auf die schöpferische Causalität zurückzuführen seien; und diese Wahrheit wird durch Darwin's Theorie nicht alterirt. Denn wenn Gott einigen wenigen Pflanzen- und Thierformen oder auch nur einer einzigen „Leben eingehaucht" und eine solche Entwickelungsfähigkeit verliehen hat, dass die mannigfaltigen jetzt existirenden Arten von Pflanzen und Thieren im Laufe der Zeit aus ihnen hervorgehen konnten, so sind diese letzteren eben sowohl Kreaturen Gottes, als wenn sie nach der buchstäblichen Auffassung des Mosaischen Berichtes durch ein Wort Gottes gleich in ihrer Mannigfaltigkeit ins Dasein gerufen worden sind. Ich kann nicht sagen, dass ich, wie ein „berühmter Schriftsteller und Geistlicher", auf den sich Darwin beruft, diese Vorstellung, „dass die Gottheit nur einige wenige der Selbstentwickelung in andern Formen fähige Urtypen geschaffen", erhabener fände, als die durch den Mosaischen Bericht nahe gelegte gewöhnliche Vorstellung; aber ich möchte auch nicht behaupten, dass diese Vorstellung mit dem Berichte der Genesis in Widerspruch stehe."

Der Verfasser stimmt nicht in die Klagen derjenigen ein, welche die Darwin'sche Theorie als einen neuen Versuch bezeichnen, auf naturwissenschaftlichem Wege die Autorität der Bibel zu untergraben. In der Theorie selbst liegt ihm nichts, was der Bibel gefährlich sein könnte, und auch in der Art und Weise, wie Darwin dieselbe vorträgt, findet er wenig Anstössiges. Doch übersieht der Verfasser nicht, dass Darwin's Theorie eines argen Missbrauchs fähig ist, und es ist ihm bekannt, dass sie bereits im Interesse des Unglaubens ausgebeutet worden ist. Fände diese Ansicht des Verfassers den Beifall der Theologen, so würde sich ergeben, dass die Theologie weniger gegen Darwin einzuwenden hätte, als die empirische Naturwissenschaft selbst und die Philosophie, vorausgesetzt, dass Darwin auch später in der That die Ansicht festgehalten hat, dass der Schöpfer den ersten Organismen das Leben eingehaucht habe.

Durchaus trefflich und reich an Belehrung sind die folgenden Vorlesungen (XXVII. — XXXI. S. 359 — 426) über die Themata: Mensch und Thier, und die Einheit des Menschengeschlechts. Dass der Mensch vom Thier abstamme, eine gesteigerte Entwickelung desselben sei, kann er natürlich nur als einen naturwissenschaftlichen Schwindel ansehen, nicht als ein gesichertes Ergebniss ächter empirischer Naturwissenschaft. Ebenso zeigt er, dass die ächte Naturwissenschaft keine gültigen Beweise gegen die Einheit des Menschengeschlechts beibringen kann. Die letzten Vorlesungen des

Buches verbreiten sich über die Lebensdauer in der Urzeit: die alttestamentliche Chronologie und die geologischen Berechnungen des Alters des Menschengeschlechts (XXXI—XXXIV. S. 426—484). Auch diese Untersuchungen empfehlen sich durch Klarheit und Schlichtheit der Darstellung, so wie durch Umsicht und Mässigung des Urtheils. Ganz mit Recht pflichtet der Verfasser der Behauptung bei, welche Kurtz in seiner Geschichte des alten Bundes ausspricht, dass die Frage nach der Möglichkeit eines sieben-, acht- und neunhundertjährigen Alters in der Urzeit des Menschengeschlechts nicht vor den Richterstuhl der heutigen Physiologie gehöre und dass es eine Unbesonnenheit oder eine unwissenschaftliche Anmassung sei, wenn der Physiolog hier von Unmöglichkeit spreche. „Das Normalmaass des menschlichen Lebens kann die Physiologie nur auf Grund der Empirie festsetzen; ihre Beobachtungen kann sie aber nur in der Gegenwart machen, also auch nur sagen: unter den Verhältnissen, wie sie jetzt sind, kann der Mensch ein so hohes Alter nicht erreichen, wie von den Erzvätern gemeldet wird. Die Lebensdauer, welches die Genesis ihnen zuschreibt, ist theilweise das Zehnfache von derjenigen, die der Mensch regelmässig jetzt erreichen kann. Das von der Physiologie festgesetzte Normalmaass der Lebensdauer wird übrigens auch jetzt noch mitunter bedeutend überschritten. Es gibt nicht wenige, hinlänglich beglaubigte Beispiele von 150—200jähriger Lebensdauer aus der Gegenwart. Bei Prichard (Naturgeschichte des Menschengeschlechts I, 151) findet sich eine reichhaltige Sammlung von solchen Beispielen (vergl. Perty's Grundzüge der Ethnographie, S. 50). Nach der Aussage von neueren Reisenden ist eine solche Lebensdauer unter den Wüsten-Arabern in Afrika sogar nicht selten. Wenn aber noch jetzt unter besonders günstigen Verhältnissen sich das menschliche Leben auf das Doppelte und Dreifache der von der Physiologie angenommenen Normaldauer erheben kann, so wird nicht behauptet werden dürfen, dass es nicht Verhältnisse habe geben können, unter welchen die Menschen das zehnfache Alter erreichten. Auf Grund der Beobachtung der gegenwärtigen Thatsachen — der einzigen Grundlage der Physiologie — lässt sich die frühere Existenz anderer Verhältnisse ebensowenig bestreiten wie erweisen."

Wenn der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen ist, so lässt sich wohl begreifen, dass auch die Lebensdauer des Menschen mit ihr in direktem oder indirektem Zusammenhang stehen wird. Was Baader hierüber gelehrt hat, sollte beachtet werden.

VI.

Zur Geschichte der Philosophie.

42.

Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart. Erster Theil: die vorchristliche Zeit. Zweiter Theil: die christliche Zeit. Erste Abtheilung: die patristische Periode. Zweite Abtheilung: die scholastische Periode. Von Dr. Friedrich Ueberweg, ausserordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Berlin, Mittler und Sohn. 1863—64.

Obgleich das vorliegende Werk noch nicht zu seinem Abschluss gekommen ist, lässt sich doch bereits ein Urtheil über die zwei erschienenen Abtheilungen abgeben. Mit Recht hielt der Verfasser einen neuen Grundriss der Geschichte der Philosophie für ein Bedürfniss, da die vorhandenen Schriften dieser Art den vorgeschrittenen Anforderungen der Wissenschaft nicht mehr genügen. Das gegenwärtig verbreitetste Lehrbuch, die Geschichte der Philosophie im Umriss von A. Schwegler, welches bis jetzt fünf Auflagen erlebt hat, besitzt allerdings nicht geringe Vorzüge, aber es genügt seiner Aufgabe doch nicht, weil es 1) bei allem Streben, sich von Hegel'schen Vorurtheilen und verfehlten Auffassungen frei zu machen, doch sich vom Hegel'schen Standpunkte noch allzu sehr beherrscht zeigt, und weil es 2) eigentlich nur die alte und die neuere Philosophie darstellt, der patristischen und scholastischen Philosophie aber nur mit äusserst kurzen Andeutungen gedenkt. Den Vorzug einer geistreichen und meist klaren Darstellung kann man ihm übrigens keineswegs streitig machen.

Der Verfasser durfte in dem Vorwort mit Recht sagen, dass sich sein Werk von jenem Schwegler's durch das Bestreben unterscheide, nicht nur die allgemeine Tendenz der philosophischen Systeme scharf und klar zu charakterisiren, sondern auch auf die von den verschiedenen Philosophen in den einzelnen Zweigen der

Philosophie aufgestellten Hauptlehren näher einzugehen und zugleich auch die erforderlichen literarischen Notizen mitzutheilen. Ueberall zeigt der Verfasser gründliche Quellenforschung und Selbstständigkeit der Auffassung und Beurtheilung. Die Literaturangaben sind mit Auswahl getroffen, aber so reichlich gegeben, dass kaum etwas Wichtiges zu vermissen ist.

In einer Einleitung handelt der Verfasser mit Klarheit und Schärfe kurz über den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie in einer Weise, gegen welche sich keine wesentliche Erinnerung erheben lässt. Reichlich fliessen treffliche und lehrreiche literarische Nachweisungen, und auf die Literaturangaben ist besondere Sorgfalt verwendet.

Die sogenannte Philosophie der Orientalen schliesst der Verfasser von seiner Darstellung aus, weil ihr die Tendenz zu strenger Beweisführung und daher der wissenschaftliche Charakter fehle, wogegen man nicht mit triftigen Gründen streiten kann. Wollte man sie aber als eine Art Vorstufe zu wirklicher Philosophie berücksichtigen, so steht dem für jetzt nach des Verfassers richtiger Bemerkung entgegen, dass auch nach den verdienstlichen Forschungen der Neuzeit unsere Kenntniss des altorientalischen Denkens (besonders bei den Aegyptern) für eine von willkürlichen Voraussetzungen freie zusammenhängende Darstellung noch viel zu lückenhaft und ungesichert ist. Doch unterlässt der Verfasser nicht, die wichtigsten literarischen Angaben bezüglich der sogenannten Philosophie der Orientalen an die Hand zu geben.

Die Ursachen des Ursprungs der Philosophie gerade bei den Hellenen werden von dem Verfasser treffend erörtert. Ueber die Quellen unserer Kenntniss der Philosophie der Griechen handelt der Verfasser mit grosser Sachkenntniss und mit reichlichen Nachweisungen. Die der philosophischen Forschung bei den Griechen vorausgegangenen Versuche der dichtenden Phantasie werden gedrängt, aber vollständig geschildert. Die Perioden der Entwickelung der griechischen (und römischen) Philosophie werden in einer Weise festgestellt, welche uns sehr zu ihrem Vortheil von den sehr abweichenden Auffassungen anderer Geschichtschreiber der Philosophie sich zu unterscheiden scheinen. Ueberweg unterscheidet drei Perioden in folgender Art:

1) Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf die Objectivität oder Vorherrschaft der Kosmologie. Von Thales bis auf Anaxagoras und die Atomistiker. 2) Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf das Subject als wollendes und

denkendes Wesen, oder Vorherrschaft der Ethik und Logik, jedoch mit allmälicher Wiederaufnahme und zunehmender Begünstigung der Physik. Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikuräer und Skeptiker. 3) Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf die Gottheit und das Verhältniss der Welt und des Menschen zu ihr, oder Vorherrschaft der Theosophie, jedoch unter Mitaufnahme der Physik, Ethik und Logik, vom Neupythagoreismus bis zum Ausgang der alten Philosophie in der neuplatonischen Schule.

Der ersten Periode der griechischen Philosophie rechnet der Verfasser zu: 1) die älteren jonischen Naturphilosophen, 2) die Pythagoreer, 3) die Eleaten, 4) die jüngeren Naturphilosophen (Empedokles, Anaxagoras, Leukipp und Demokrit). Die Charakteristik dieser vier Schulen zeichnet sich durch Präcision aus. Dass der Verfasser die Sophisten nicht, wie Andere, an den Schluss der ersten Epoche, sondern an den Anfang der zweiten stellt, hat auf den ersten Blick etwas Störendes, rechtfertigt sich aber durch die entscheidende Erwägung, dass die Sophisten ihre Reflexion auf die Subjectivität, wenn auch vorerst nur auf die Naturseite derselben, richten, womit sie allerdings die zweite Periode der griechischen Philosophie einleiten. Der Unterschied der auf die höchsten geistigen, zur Objectivität in wesentlicher Beziehung stehenden Functionen der Subjectivität gerichteten Lehre des Sokrates von jener, der zum Nihilismus führenden Sophisten wird scharf hervorgehoben und die Bedeutung des Sokrates trefflich gewürdigt. Die Lehren der einseitigen Sokratiker werden kurz, aber genau vorgeführt. Auf die Darlegung der grossen Systeme des Platon und des Aristoteles und der Lehren ihrer Schulen ist besondere Sorgfalt verwendet. Der Unterschied des Geistes, wie der Methode der beiden grossen Denker tritt überall prägnant und lehrreich hervor. Es folgen dann in präcisen Fassungen der Lehren der Stoiker und der Epikuräer und zum Schlusse der zweiten Epoche der griechischen Philosophie die Lehren der drei skeptischen Schulen: 1) des Pyrrho aus Elis; 2) der mittleren Akademie und 3) der späteren Skeptiker seit Aenesidemus, und endlich der Eklektiker des späteren Alterthums.

Die dritte Epoche der griechischen Philosophie wird nach dem Verfasser gebildet aus den Lehren der Neuplatoniker und ihrer Vorgänger in theosophischer Speculation. Es ist die Zeit der Vorherrschaft der Theosophie und ihr gehören an: 1) die jüdisch-griechischen Philosophen (Aristobulus und Philo), 2) die Neupythagoreer und die pythagoreisirenden Platoniker (Nigidius Figulus, Sotion, Appollonius von Tyana etc., dann A. Dydimus, Derkyllides und Thrasyllus, Theon von Smyrna, Plutarch, Apulejus, Cl. Galenus,

Numenius etc.), 3) die Neuplatoniker (Ammonius Sakkas, Plotin, Jamblichus, Plutarch jun., Syrian, Proklus, seine Nachfolger und die commentirenden Neuplatoniker der späteren Zeit). Der Verfasser verkennt nicht, dass in dieser Epoche der griechischen Philosophie die Empfänglichkeit für orientalische Einflüsse, zumal bei der engen Berührung mit dem Orient, am grössten sein musste, wenn er auch diese Einflüsse nicht ganz so hoch anzuschlagen geneigt ist, wie H. Ritter (aber doch entschieden höher als Zeller). Es war ein relativ naturgemässer Gang der Entwickelung der griechischen Philosophie, dass sie sich zuerst überwiegend auf die Natur, dann auf den Menschen und zuletzt auf Gott richtete. Aber die grössere philosophische Kraft entwickelte sie nicht in der dritten, sondern in den beiden ersten Epochen und besonders in der zweiten, so weit sie durch Platon und Aristoteles repräsentirt wird. Treffend bemerkt in diesem Sinne der Verfasser: „Mag die theosophische Speculation im Vergleich mit der auf die Natur und den Menschen gerichteten Forschung als die höhere Aufgabe erscheinen, so steht doch der Neuplatonismus mit seinen Vorläufern der früheren griechischen Philosophie darin entschieden nach, weil er seine Aufgabe nur sehr unvollkommen und keineswegs mit der relativen wissenschaftlichen Vollendung, wie jene die ihrige, gelöst hat.“ Auch die Lehren der dritten Epoche der griechischen Philosophie sind in dem vorliegenden Grundriss mit aller Präcision vorgetragen.

Die erste Abtheilung des zweiten Theils des vorliegenden Werkes enthält die Geschichte der patristischen Philosophie. Es konnte dabei nicht von der Dogmengeschichte und überhaupt von den der positiven Theologie angehörenden Elementen abgesehen werden, wenn ein Verständniss der patristischen Philosophie erreicht werden sollte. Eine Abgrenzung des philosophischen Stoffes gegen den theologischen war hier zwar nöthig, aber der Verfasser hat sich dabei eher dem Vorwurf aussetzen wollen, darin zu viel, als zu wenig zu thun. Man kann im Ganzen seine Darstellung nur als gelungen bezeichnen. Mit Recht fasst er die patristische Periode als die Zeit der Genesis der christlichen Lehre und zerlegt sie (bis auf Scotus Erigena herab) in zwei Abschnitte, welche sich durch das Concil zu Nicäa gegen einander abgrenzen, nämlich die Zeit der Genesis der Fundamentaldogmen, in welcher die philosophische Speculation mit der theologischen in untrennbarer Verflechtung steht und die Zeit der Fortbildung der kirchlichen Lehre auf Grund der bereits feststehenden Fundamentaldogmen, in welcher die Philosophie als ein bei der Dogmenbildung entwickelter Factor sich von der dogmatischen Lehre selbst abzuzweigen beginnt.

Die zweite Abtheilung des zweiten Theils umfasst die Geschichte der Philosophie der scholastischen Zeit. Die Scholastik bezeichnet der Verfasser als die Philosophie im Dienste der bereits bestehenden Kirchenlehre und insbesondere die Accommodation der antiken Philosophie an dieselbe. In der Darlegung der drei Perioden der scholastischen Philosophie (Beginn, Blüthe, Auflösung) bewährt der Verfasser dieselbe umfassende Quellenkunde, dieselbe objective Auffassung, dieselbe Schärfe und Präcision der Bestimmungen wie in den beiden ersten Abtheilungen der Schrift. Nach dem Plane des Ganzen konnte der Verfasser in den Textes-Paragraphen überall nur Miniaturzeichnungen der verschiedenen Lehren der Philosophen geben; diese aber sind mit seltener Virtuosität in Rücksicht der Objectivität, der Uebersichtlichkeit, der Schärfe und Präcision ausgeführt. Die reichlichen Erläuterungen dienen dem Zwecke, dem allgemeinen Bilde der jedesmaligen Lehre eine concretere Füllung zu geben. Mehr als in der Darstellung der patristischen Philosophie sucht der Verfasser in der Geschichte der scholastischen Philosophie eine strengere Absonderung der philosophischen Probleme von den theologischen durchzuführen. Die geringere Verbreitung der Quellenschriften der scholastischen Periode schien ihm eine reichlichere Mittheilung von Originalstellen in den Erläuterungen erforderlich zu machen. Gleiche Sorgfalt wie den übrigen Partieen ist auch der Philosophie der Araber und Juden im Mittelalter am rechten Orte gewidmet und ihr Einfluss auf die christlichen Scholastiker richtig dargestellt. Den Höhepunkt der Scholastik in Thomas von Aquino zeichnet der Verfasser trefflich und ebenso ihren Verfall, der sich schon in Duns Scotus ankündigte, entscheidend aber mit Occam begann.

Wir sehen der Fortsetzung und Vollendung des Werkes mit Spannung entgegen, um so mehr, als gerade die Geschichte der Philosophie der neueren Zeit unser Interesse in ungleich höherem Grade als jene des Mittelalters in Anspruch nimmt.

Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart. Dritter Theil. Die Neuzeit. Von Dr. Friedrich Ueberweg. A. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Berlin, Mittler u. Sohn 1866.

Der vorliegende dritte (und letzte) Theil dieser Geschichte der Philosophie befolgt dieselben Grundsätze, nach denen die früheren

Theile derselben ausgearbeitet worden sind. Die Lehren der bezüglichen Hauptphilosophen werden im Text in einer Art Miniaturzeichnung vorgeführt und Erläuterungen und Literatur-Angaben in Anmerkungen von häufig längerer Ausführung verwiesen. Die eingeflochtene, meist kurze Kritik soll vor Allem zur Anregung des Denkens dienen. Die Philosophie der Neuzeit bezeichnet der Verfasser als die Philosophie seit der Aufhebung des (die Scholastik charakterisirenden) Dienstverhältnisses gegen die Theologie, in ihrem stufenweisen Fortgange zur freien, durch die vorangegangenen Bildungsformen bereicherten und vertieften, mit der gleichzeitigen positivwissenschaftlichen Forschung und dem socialen Leben in Wechselwirkung stehenden Erkenntniss des Wesens und der Gesetze der Natur und des Geistes. Er unterscheidet in der Geschichte der Philosophie der Neuzeit drei Hauptabschnitte:

1) Die Uebergangszeit seit der Erneuerung des Platonismus.
2) Die Zeit des Empirismus, Dogmatismus und Skepticismus von Baco und Descartes bis auf die Encyclopädisten und Hume.
3) Die Zeit des Kantischen Kriticismus und der aus demselben hervorgegangenen Systeme, von Kant bis zur Gegenwart.

Schon Noack hat in seiner Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht (1853) im Wesentlichen dieselbe Eintheilung gemacht und befolgt. Sie kann wohl als angemessen erachtet werden in Rücksicht der beiden ersten Abschnitte. Der dritte Abschnitt müsste aber wohl bei Hegel seinen Zielpunkt suchen, die nachhegelsche Philosophie müsste dann entweder in einen vierten Abschnitt verwiesen oder nur vorerst als Anhang behandelt werden. Die Schilderung des ersten Abschnittes ist in wenige, doch nicht allzu kurze Paragraphen zusammengedrängt, aber in den längeren Anmerkungen ausreichende Nachricht von den dieser Periode angehörenden Forschern gegeben, so wie die bezügliche Literatur vollständiger als in jedem andern Werke über Geschichte der Philosophie angegeben. Im zweiten Abschnitte ist den Lehren des Fr. Baco, Descartes, Spinoza, Locke und Leibniz grosse Sorgfalt zugewendet. Die Anmerkungen bringen auch hier ausser den reichlichen Literatur-Angaben Nachrichten über die Jünger der genannten Philosophen und die sonstigen untergeordneteren Forscher dieser Periode. Die französischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts sind in einem besonderen Paragraphen und sich anschliessenden Anmerkungen hinlänglich berücksichtigt, und zum Schluss ist der Skepticismus

D. Hume's in seiner Bedeutung zur Anregung der Forschung hervorgehoben. Den grösseren Theil des vorliegenden Bandes nimmt der dritte Abschnitt der Philosophie der Neuzeit ein. Die Lehre Kant's ist in allen ihren Theilen wegen ihrer Bedeutung in einer Ausführlichkeit dargestellt, wie die keines anderen Philosophen. Auch finden sich hier öfter als sonst meist zutreffende kritische Bemerkungen. Ueber Kant's Leben, Schriften und die Kantische Literatur ist reichlich Auskunft gegeben. Mehrere Berichtigungen früherer Auffassungen und Auslegungen (besonders jene Schopenhauer's) sind bemerkenswerth. Dass die Hypothese Darwin's ihrem Grundgedanken nach in tieferem Sinne schon von Kant berührt wurde, hebt der Verfasser aus der Kritik der Urtheilskraft hervor. Die Uebergänge zu Fichte und Schelling sind sorgfältig behandelt. Nur ist die spätere Lehre Schelling's weder hinlänglich dargestellt, noch ausreichend gewürdigt. Die Lehre Baader's kann man aus diesem Werke nicht kennen lernen.*) Hegel lässt dann der Verfasser Schleiermacher vorausgehen und diesem Schopenhauer, Herbart und Beneke folgen. Mit Beneke schliesst eigentlich seine Darstellung. Was noch (von S. 281—306) nachfolgt, kann doch nur als ein Anhang gelten, der sich auf die Schulen der vorher geschilderten Philosophen, dann auf die Materialisten und auf einige Denker bezieht, die, wie Lotze, Fechner und Trendelenburg, bei partiellem Anschluss an ältere Philosophen neue Wege suchen. Zuletzt wird noch kurz der Zustand der Philosophie ausserhalb Deutschlands berührt. Hier wie in allem Früheren finden sich reichliche Literatur-Angaben. Dann folgen noch Berichtigungen und Zusätze und zuletzt ein Namen-Register über alle drei Theile des Werkes.

Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Dritter Theil: Die Neuzeit. Von Dr. Fr. Ueberweg, Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Zweite, berichtigte und ergänzte und mit einem Philosophen- und Literaturen-Register versehene Auflage. Berlin, Mittler und Sohn 1868.

Die schon so bald nach der ersten (1866) erfolgte zweite Auflage des dritten Theils des Ueberweg'schen Werkes spricht einerseits

*) Die dritte und noch mehr die vierte Auflage bringt wohl etwas mehr über Baader, ist der Bedeutung desselben aber durchaus noch lange nicht gerecht geworden.

für die Tüchtigkeit der Arbeit und beweist andererseits ein weit verbreitetes Interesse für die Geschichte der Philosophie. Es ist doch nicht wohl möglich, dass dieses Interesse getrennt von dem Interesse für die Philosophie selber vorhanden sein sollte und es würde, wie es scheint, wohl nur darauf ankommen, dass ein Philosoph von gleicher Bedeutung für unsere Zeit aufträte, wie Leibniz, Kant, Schelling, Hegel für ihre Zeit gewesen sind, um einen neuen Aufschwung der Begeisterung für die Philosophie weithin hervorzurufen.

Das vorliegende Werk ist, was gewiss nicht zu übersehen ist, nicht das einzige der letzten Jahre über Geschichte der Philosophie, sondern hat eine Reihe anderer, demselben Gegenstand gewidmeter Werke neben sich entstehen sehen, deren jedes in geringerem oder grösserem Maasse sein Publikum gefunden hat. Ueberweg's Werk hat die andern Werke über Geschichte der Philosophie, unter welchen das Werk Erdmann's doch wohl das bedeutendste zu nennen ist, überflügelt, weil es im Allgemeinen dem Bedürfniss der Orientirung am allseitigsten entgegen kommt. Es behandelt die Geschichte der Philosophie weniger voraussetzungsvoll von dem Standpunkt einer bestimmten Schule aus, es strebt mit entschiedenem Erfolg nach Schärfe und Genauigkeit in der Wiedergabe der Lehren der Philosophen, es hält eine wohlbemessene Mitte zwischen einer zu kurzen und zu gedrängten und einer zu breiten und zu ausgedehnten Darstellung und es weiss doch zugleich den gelehrten Apparat und die bezügliche Literatur in einer annäherungsweisen Vollständigkeit unterzubringen, wie solches bis jetzt kein anderes Werk über die Geschichte der Philosophie geleistet hat. Referent hält dafür, dass diese Anlage des Werkes, was auch im Einzelnen zu verbessern, zu vervollständigen, zu erläutern sein möge, dem Verfasser eine ganze Reihe von Auflagen sichern wird.

In der zweiten Auflage des dritten Theils des Ueberweg'schen Werkes sind erläuternde und kritische Anmerkungen und besonders weitere Literaturangaben hinzugekommen. Eine nicht geringe Zahl von kritischen Bemerkungen, welche in der ersten Auflage theils in Klammern, theils ohne sie in den Text gestellt waren, sind in der zweiten Auflage in Anmerkungen verwiesen worden. Ob dies eine wirkliche Verbesserung ist, dürfte fraglich erscheinen. Trendelenburg würde dies wohl nicht einräumen, nach dem zu schliessen, was er über den Gebrauch von Anmerkungen in wissenschaftlichen Werken im dritten Bande seiner Schrift: Historische Beiträge zur Philosophie S. 304 ff. gesagt hat. Auch dürfte es schwerlich auf allgemeinen Beifall zu rechnen haben, dass als Anhang eine in französischer Sprache entworfene und mitgetheilte Skizze der französischen Phi-

losophie der jüngsten Vergangenheit (von dem Professor der Philosophie an der Universität zu Paris, Herrn Paul Janet) aufgenommen erscheint. Dem Referenten will nicht scheinen, dass ein französischer Anhang zu einem deutschen Werke passe.

Die spätere Philosophie Schelling's ist auch in der zweiten Auflage dieses Werkes allzu kurz mitgetheilt und beurtheilt worden. Baader wird als Geistesverwandter Schellings behandelt und die ihm gebührende Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie ihm nicht eingeräumt. Seine Lehre wird nur mit ein paar kurzen Sätzen angedeutet, wovon einer, den Grund der Möglichkeit des Bösen betreffend, nicht genau, und ein anderer, bezüglich der letzten Dinge, nicht richtig ist, wenigstens in sofern irre führt, als er glauben machen kann, Baader lehre die Ewigkeit oder vielmehr Endlosigkeit der Höllenstrafen. *)

Aus ein paar Sätzen, und wären sie auch central und vollkommen zutreffend, lässt sich die Bedeutung Baader's nimmermehr entnehmen. Baader verdient mindestens eben so gut, wie die anderen bedeutenden Philosophen der neueren Zeit, eine ausgeführte Darstellung. Versagt man sie ihm, so geschieht es aus Ueberschätzung der Form und Unterschätzung der substantiellen Tiefe eines der genialsten und selbstständigsten Geister der neueren Zeit, der fruchtbarere Keime ausgesäet hat, als vielleicht irgend ein Anderer, wenn auch manche Partieen seiner Lehre um- und fortgebildet werden müssen. Er ist vor Allem Philosoph und Theosoph nicht mehr — wiewohl besser und reiner — als auch Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher etc. Theosophen genannt werden könnten. Nachdem es mir gelungen war, durch meine aus den Quellen geschöpften Nachweisungen die grosse Mehrheit der Forscher davon zu überzeugen, dass Baader den pantheistischen Grundprincipien der ersten Philosophie Schelling's niemals gehuldigt habe und folglich nicht zur Schule Schelling's zu zählen sei, sind meine Hindeutungen auf den Einfluss, welchen Baader auf den Umschwung Schelling's zu seiner späteren Richtung geübt hat, mitunter so sehr übertrieben worden, dass es den Anschein gewinnt, als wolle man Baader wenigstens zum Theil für die Irrwege der späteren Schelling'schen Philosophie verantwortlich machen. Allein man sollte vor Allem doch wissen, dass die spätere Philosophie Schelling's mit Baader's Lehre nichts weniger als identisch ist und dass Baader eben jene spätere Philosophie Schelling's ausdrücklich, direct und öfter sogar mit

*) Vergleiche hierüber: Die Weltalter. Lichtstrahlen aus Baader's Werken von Hoffmann (Erlangen, Besold 1868) S. 410.

gereizter Schärfe und Bitterkeit bestritten und verworfen hat. Eine Annäherung, welche auf so vielen Punkten in Caricatur ausschlug, musste Baader mehr erzürnen als erfreuen. Wenn auch mit Grund behauptet werden kann, dass Baader Schelling zu eingehenderem Studium Böhme's veranlasst habe, so darf doch schwerlich behauptet werden, dass Schelling Böhme erst durch Baader kennen gelernt habe. Spuren der Bekanntschaft Schelling's mit Böhme verrathen sich schon in der Streitschrift Schelling's gegen J. G. Fichte aus dem Jahre 1805, wo weder schriftlicher noch mündlicher Verkehr Baader's mit Schelling schon stattgefunden hatte. Auch ist der Ausdruck (S. 22) zu beanstanden, wonach sich Baader und auch Schelling (bei seinem Uebergang von der Naturphilosophie zur Theosophie) den Principien Böhme's angeschlossen haben sollen. Anschluss ist wenigstens nicht der genau richtige Ausdruck. Richtiger würde man wohl sagen, dass Baader und Schelling, Jeder in seiner Weise und von eigener Grundanschauung aus, den Gedankengehalt Böhme's aus dem Gestrüpp seiner nicht selten phantastischen und chaotischen Ausführungen herauszuheben und zu wissenschaftlich speculativen Gedanken auszubilden versucht haben. Dabei ist die Ausdeutung der Ideen Böhme's durch und bei Baader noch erheblich verschieden von jener Schelling's, und Baader räumt nicht entfernt ein, dass Schelling Böhme in seiner ganzen Tiefe verstanden und für die Wissenschaft richtig verwerthet habe. In Bausch und Bogen betrachtet, wie meist nur geschieht, kann das Verhältniss Baader's und Schelling's zu Böhme nahezu dasselbe scheinen, bei näherer Betrachtung, die allein fördern kann, erweist es sich ganz erheblich verschieden. Nähere Nachweisungen darüber finden sich in meinen Schriften und in jenen Hamberger's.*) Das Verhältniss Hegel's zu J. Böhme wäre einer umfassenden Untersuchung würdig. Dazu sollte schon die Behauptung Baader's Anlass geben, dass der Grundgedanke der Hegel'schen Philosophie (Entäusserung der logischen Idee zur Natur und Erhebung zum Geist durch Aufhebung der Natur) nur eine durch Umbiegung in den Pantheismus verdorbene Anwendung der Lehre Böhme's von der ewigen Selbstvollendung des göttlichen Geistes durch unterordnende Aufhebung der ewigen göttlichen Natur sei.**) Ein so selbstständiger und genialer, tief-

*) Man vergleiche: Philosophische Schriften von Prof. Fr. Hoffmann I. u. II. Band, Erlangen, Deichert 1868. (Die folgenden Bände werden noch mehr über diesen Punkt bringen); dann: Christenthum und moderne Cultur von J. Hamberger. Ebendaselbst I. 127 ff., 134–206, II. 204 ff.

**) Grundzüge der Societätsphilosophie F. v. Baader's S. 43 u. 189.

sinniger Denker wie Baader hätte eine ausgeführtere Darstellung und eingehendere tiefere Würdigung verdient, als ihm durch Ueberweg in der zweiten Auflage seines hier angezeigten Werkes zu Theil geworden ist.

43.

Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit. In allgemein fasslicher Darstellung von Dr. F. Michelis, Professor der Philosophie am Lyceum zu Braunsberg. 344 S. Braunsberg, Peter, 1865.

Eine Geschichte der Philosophie in einem mässigen Bande kann als Programm einer künftigen sachgemässen Ausführung werthvoll sein, die Aufgabe selbst in ihrem ganzen Umfang aber kann sie nicht lösen. Beurtheilen wir das vorliegende Buch als ein solches Programm, so können wir ihm einen erheblichen Werth nicht absprechen, wiewohl wir es auch so als fehlerfrei nicht erachten können.

Die Gliederung der Geschichte der Philosophie in drei Hauptperioden (alte, mittlere und neuere) ist so selbstverständlich, dass sie keinerlei Bedenken unterliegen kann. Dagegen bestimmt der Verfasser die Philosophie nicht richtig, wenn er sie als die Wissenschaft des Denkens bezeichnet. Diese Definition ist offenbar zu weit und zu unbestimmt. Dieser Fehler kehrt in seiner Definition der Geschichte der Philosophie wieder, wenn er sie die Aufweisung der einzelnen grossen Thaten des Denkens in ihrem inneren fortschreitenden Zusammenhang nennt. Der Verfasser erkennt dann mit Recht diejenige Auffassung als die allein richtige an, welche, wie in der Geschichte überhaupt, so auch in der Geschichte der Philosophie trotz aller zeitweiligen Rückschritte und Hemmungen im Grossen und Ganzen nur einen Fortschritt anerkennt.

Die erste Epoche der Geschichte der Philosophie verläuft ihm von Thales bis Sokrates (vom 6. bis zum 4. Jahrhundert vor Christus). Die Eintheilung Ueberweg's, der die Sophisten nicht an den Schluss der ersten Epoche, sondern an den Anfang der zweiten stellt, berücksichtigt der Verfasser erst später. Seine Auffassung des Thales unterscheidet sich nicht von den bekannten Angaben. Dagegen fasst

er die Lehre des Anaximander in einem Sinne, in welchem man sie gewöhnlich nicht gefasst hat. Wenn er darin Recht hätte, so würde Anaximander allerdings ungleich höher gestellt werden müssen, als bisher geschehen ist. Der Verfasser hat diese Auffassung schon in seiner Schrift über Platon*) geltend gemacht, unseres Wissens ist ihm aber bisher kein namhafter Forscher beigetreten. Wenn nämlich Anaximander lehrte, das Princip der einzelnen wirklichen Dinge sei das Unendliche (Unbegrenzte), welches Alles umfasse und Alles regiere, aus dem das Einzelne hervorgegangen sei durch den Gegensatz, und zwar existirten die einzelnen Dinge gewissermassen mit Unrecht, so dass ihr Untergang die gerechte Strafe ihres Daseins sei, so behauptet der Verfasser, der Gedanke des Anaximander werde durchaus missverstanden, wenn man ihm, wie bisher, einen unbegrenzten oder unbestimmten Stoff als Princip der Dinge unterschiebe. Was Anaximander wirklich sage, sei offenbar dieses, dass das Princip der wirklichen Dinge nicht ein einzelnes, selbst unter den Gegensatz fallendes, sondern nur das Unendliche (oder Unbegrenzte) sein könne. „Er erfasste eben den Gegensatz des Unendlichen und des Endlichen, und wenn ihm nun sofort das Endliche, die einzelnen wirklichen Dinge nur mit Unrecht zu existiren schienen, so ist das die einfache und natürliche Consequenz desjenigen Denkens, welchem für eine wahre Vermittlung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen und für ein Verständniss des Todes und seiner Macht noch jeder Anhalt abgeht."

Einen unbestimmten Stoff bloss als solchen hat nun freilich Anaximander sicher nicht unter seinem Unendlichen verstanden. Aber wer steht uns dafür ein, dass er etwas mehr darunter verstanden habe, als ein absolut Unbestimmtes (eine Indifferenz des Stoffs und der Beseelung), welches sich bestimmend in allen seinen Gestaltungen, sich als beseelter Stoff darstelle? Auch so würde das Unendliche des Anaximander immerhin als ein bedeutender Fortschritt über Thales hinaus anzuerkennen sein.

Aber dass er mit seinem Unendlichen einen noch tieferen Begriff verbunden habe, scheint darum nicht annehmbar, weil wir bei ihm kein Bewusstsein des Wesensunterschiedes zwischen Natur und Geist nachweisen können, was der Verfasser selber einräumt.

Auch wird die Annahme einer tieferen Bedeutung des Unendlichen bei Anaximander, als die aufgezeigte, nicht begünstigt durch

---

*) Die Philosophie Platon's in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, kritisch aus den Quellen dargestellt von Dr. Fr. Michelis. Münster, Aschendorff, 1859, S. 66 ff.

den Umstand, dass sein nächster Nachfolger und wahrscheinlich Schüler, Anaximenes, nicht einmal an dem Unendlichen als Indifferenz aller Gegensätze festhält, sondern das Unendliche oder Unbegrenzte als Luft bezeichnet. Günstiger würde die Sache für die Auffassung des Verfassers liegen, wenn man jene von Simplicius uns überlieferten Aeusserungen des Anaximander: „woraus die Dinge ihren Ursprung haben, darin haben sie auch ihren Untergang nach der Billigkeit, denn sie erleiden die Strafe der Ungerechtigkeit — ihres Daseins — nach der Ordnung der Zeit", in einem ethischen Sinne zu verstehen hätte. Wäre diese Aeusserung auch in dem Sinne einer deterministischen Abfallstheorie zu verstehen, wie solche Theorieen später hervorgetreten sind, so würde sie doch schon auf die Erkenntniss oder Ahnung eines tiefergehenden Unterschiedes des Geistes von der Natur hindeuten und einen tieferen Begriff vom Unendlichen voraussetzen. Aber der Verfasser hält sich selber von dieser Deutung ferne, und in der That sind Beweise dafür nicht aufzubringen. Die Lehre des Xenophanes ist kurz, aber gut bezeichnet. Von Herakleitos wird zwar richtig gesagt, dass er bei seiner Aufstellung des rastlosen Wechsels des Entstehens und Vergehens der endlichen Dinge das Sein schlechtweg nicht leugnen wollte, aber es wird nicht hervorgehoben, dass er das bleibend Seiende als die dem Feuer inwohnende Weltvernunft dachte und dass er trotz allem Wechsel und Wandel doch die Fortdauer der Seelen nach dem Tode, wenigstens bis zum Ende einer Weltperiode, festhielt. Die Lehren des Parmenides, Anaxagoras, Demokritos, Diogenes von Apollonia und Archelaus, dann von Zeno und Melissos, Pythagoras und Philolaus, Empedokles und der Sophisten sind in sehr gedrängten Zügen charakterisirt. Ob gerade diese Reihenfolge sich vollkommen rechtfertigt, ist freilich eine andere Frage, die wir indess hier fallen lassen, da die Ansichten hierüber noch sehr verschieden und unausgeglichen sind.

Mit der Philosophie des Sokrates beginnt nach dem Verfasser die zweite Epoche der griechischen Philosophie. Ueberweg's Versuch, die Sophisten an diesen Anfang zu stellen, wird von dem Verfasser verworfen. Referent war geneigt, den Gründen Ueberweg's beizupflichten. Allein Michelis hat ihn mit treffenden Gründen überzeugt, dass diese Auffassung doch unrichtig ist. Das eigentlich Epochemachende der Philosophie des Sokrates liegt, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, in der Erkenntniss Gottes als des höchsten persönlichen Wesens, welches Alles begründet, beherrscht und leitet, eine Erkenntniss, welche daraus hervorging, dass sich Sokrates als eines (bedingten) persönlichen Wesens bewusst ge-

worden war. Mit Recht sagt hier der Verfasser: „Denn unmöglich kann der menschliche Geist, wenn er sich denkend seiner als eines persönlichen bewusst geworden ist (mit Fug und Consequenz) das Unendliche, das Absolute noch als ein Unpersönliches fassen.“ In der Lehre von der einen selbstbewussten Vernunft Gottes sucht der Verfasser mit Recht den innersten Kern des Wesens des Sokrates, und zeigt, dass er auf diese Idee seinen Vorsehungsglauben, seine Ethik, seine Unsterblichkeitslehre und alles Uebrige baute. Nur von diesem Gesichtspunkte aus kann die grosse und folgenreiche Bedeutung des Sokrates richtig gewürdigt werden, woran es auch der Verfasser nicht fehlen lässt. *) Diese tiefere Würdigung des Sokrates leitet den Verfasser auch zu einer tieferen Würdigung des Platon und insbesondere der Ideenlehre desselben. Es ist ein Verdienst des Verfassers, gezeigt zu haben, dass Platon weder den Pantheismus, noch den Emanatismus, noch den Dualismus gelehrt hat, wenn derselbe auch nicht überall den reinsten und adäquatesten Ausdruck für die tiefen Intentionen seines Geistes gefunden hat. Diese Auffassung haben im Wesentlichen schon C. Ph. Fischer **) und der Referent geltend gemacht, sie tritt aber bei dem Verfasser, auf selbstständige Studien gegründet, unter mehreren neuen und interessanten Gesichtspunkten hervor. Von diesem Standpunkte aus zeigt der Verfasser in seiner Darstellung und Kritik der Lehre des Aristoteles, dass derselbe als Metaphysiker so wenig die Tiefe Platon's überschritten hat, dass er nicht einmal auf dem Höhepunkte Platon's ganz sich zu behaupten vermochte. Die sonstige grosse Bedeutung des Aristoteles wird darum von dem Verfasser nicht verkannt. Die Lehren der Stoiker, der Epikuräer und der Skeptiker werden kurz vorgeführt und der Grundcharakter der neuplatonischen Philosophie treffend charakterisirt, wobei Plotin gegen die übrigen Neuplatoniker stark in den Vordergrund tritt.

Die zweite Periode der Geschichte der Philosophie, welche der Verfasser mit der Verbindung der hellenischen Philosophie mit dem Christenthum beginnen und mit der abendländischen Kirchenspaltung endigen lässt, enthält viel Gutes und bringt viele interessante und lehrreiche Gesichtspunkte zur Sprache. Besonders übersichtlich und lehrreich ist die Geschichte der Philosophie des eigentlichen Mittelalters dargestellt und in ihren Kerngedanken beleuchtet. Die dritte

---

*) Man vergleiche: Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und des Platon etc. von Prof. Fr. Hoffmann (1860), S. 15 ff.

**) *De Hellenicae Philosophiae principiis etc. Scripsit Dr. C. Ph. Fischer. p. 35 ff.*

Periode, die Geschichte der neueren Philosophie ist von dem Verfasser gedrängter gehalten worden, als ihrer Bedeutung entspricht.

Mit Recht wird hier gleich die hohe Bedeutung der Lehre des Nikolaus von Cusa hervorgehoben, dessen Verhältniss zu Meister Eckhart übrigens nicht berührt wird, obgleich dies wichtig genug gewesen wäre.

J. Böhme wird kurz, aber besser als von Theologen wie Baur, Hagenbach u. A. beurtheilt, und hervorgehoben, dass er weder Pantheist, noch orthodoxer Lutheraner gewesen sei. Die Kritik der Systeme von Cartesius an bis Krause und Schleiermacher enthält viele richtige und wichtige Gesichtspunkte. Krause ist viel zu kurz behandelt. Günther wird sodann in unrichtiger Weise Baader an Bedeutung vorangestellt. Beide werden nur mit ein paar Sätzen berücksichtigt. Günther und Baader werden unter den Gesichtspunkt des Gegensatzes von rationeller und mystischer Richtung gestellt, was sich Beide verbeten haben würden, und was in Bezug auf Baader noch einseitiger ist, als in Bezug auf Günther. Grundfalsch ist der Vorwurf gegen Baader, dass er den Schöpfungsprocess und den trinitarischen Process dialektisch confundire, während kein Philosoph schärfer den Unterschied Gottes und der Welt, und folglich den trinitarischen Process und den Schöpfungsprocess unterschieden hat, wie auch C. Ph. Fischer in seiner Denkschrift auf Baader, namentlich Schelling gegenüber, ausdrücklich anerkennt, was von Hamberger, Lutterbeck, Fabri, Schlüter und allen gründlichen Kennern Baader's bestätigt wird. Wenn C. Werner in seiner Schrift über die Menschenseele Aehnliches wie Michelis vorbringt, so beruht es auf gleich unvollkommener Kenntniss der Baader'schen Werke. Wir wünschen diesem Buche die Beachtung, die es im Ganzen verdient, und dem Verfasser Gelegenheit, diesen Grundriss später zu einer umfassenden Ausführung gestalten zu können, wobei freilich die bessernde Hand nicht wird fehlen dürfen. Die Bedeutung des Buches liegt in der Geltendmachung des theistischen Standpunkts für die richtige Auffassung des Entwickelungsganges der Philosophie. Es ist die bedeutendste Leistung, die auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie von einem Katholiken in Deutschland ausgegangen ist.

44.

Grundriss der Geschichte der Philosophie von Dr. Joh. Eduard Erdmann. Ordentl. Prof. der Philosophie an der Universität zu Halle. Erster Band. Philosophie des Alterthums und des Mittelalters. Berlin, Hertz (Besser) 1866.

Nachdem der Verfasser schon früher (1834—1853) die Geschichte der neueren Philosophie in umfangreicher Ausführung bearbeitet hatte, hat er jetzt begonnen, einen Grundriss der gesammten Geschichte der Philosophie an das Licht treten zu lassen. Das neue Werk ist bestimmt, zwei starke Bände zu umfassen, wovon der erste bereits vorliegt, der zweite nach einer von der Verlagsbuchhandlung gegebenen Notiz in Kürze erscheinen wird.

Der vorliegende (erste) Band des Werkes umfasst die Geschichte der Philosophie des Alterthums und des Mittelalters; der zweite wird die Geschichte der neueren Philosophie vom Reformationszeitalter an bis auf die Gegenwart umfassen.

Die gesammte Geschichte der Philosophie wird von dem Verfasser, wie von allen anderen Geschichtschreibern der Philosophie in alte, mittlere und neuere eingetheilt. Er rechnet aber die neuplatonische Philosophie nicht mehr zu der alten, sondern bereits zur mittleren und lässt überhaupt die mittlere Philosophie (die Philosophie des Mittelalters) mit dem Beginne des Christenthums anfangen und mit dem Anfang des Reformationszeitalters schliessen*). Jede der im vorliegenden Bande betrachteten Epochen der Geschichte der Philosophie zerfällt ihm in drei Perioden. Die erste Periode der Philosophie des Alterthums umfasst ihm die drei Gruppen der reinen Physiologen (Thales, Anaximander, Anaximenes, Diogenes, Apollonius), der reinen Metaphysiker (die Pythagoreer und die Eleaten) und der metaphysischen Physiologen (Herakleitos, Empedokles, die Atomiker). Die zweite Periode lässt er mit Anaxagoras beginnen und bis Aristoteles (inclusive) fortlaufen. Die

*) Rixner hatte die Philosophie des Mittelalters erst mit dem 6. Jahrhundert n. Chr. beginnen lassen. Aber schon Uschold hatte in seinem zu wenig bekannt gewordenen (sehr gedrängten) Grundriss der Geschichte der Philosophie (Amberg, Pohl 1852) die Philosophie des Mittelalters mit dem Anfang des Christenthums beginnen lassen, nur dass er die neuplatonische Philosophie noch zu der alten Philosophie stellte.

dritte Periode umfasst die Dogmatiker, die Skeptiker und die Synkretisten.

Die erste Periode der Philosophie des Mittelalters verläuft in den Lehren der Gnostiker, der Neuplatoniker und der Kirchenväter. Die zweite Periode zerfällt in drei Unterperioden: die Jugendperiode der Scholastik, die Glanzperiode der Scholastik, die Verfallsperiode der Scholastik. Die dritte Periode zerfällt in zwei Abschnitte: die Philosophie als Gottesweisheit (speculative, praktische und theosophische Mystik) und die Philosophie der Weltweisheit (die Renaissance, die Naturphilosophen, die Rechtsphilosophen).

Die Ausführung der dargelegten Lehren beruht überall auf umfassender Quellenkunde, bedient sich durchgängig einer einfachen klaren Sprache und strebt nach gedrängter Uebersichtlichkeit.

In Rücksicht der Gründlichkeit der Forschung ist des Verfassers Leistung nicht hinter der Gründlichkeit Zeller's auf dem Gebiete der alten und Kuno Fischer's auf dem Gebiete der neueren Philosophie zurückgeblieben, während er zugleich die Philosophie des Mittelalters besser als alle seine deutschen Vorgänger dargestellt hat. Doch erreicht er in Rücksicht der Form und der Darstellungskunst Zeller und Fischer nicht. Daran ist aber offenbar nicht die Befähigung des Verfassers schuld, sondern der Umstand, dass sein Werk aus Vorlesungen erwachsen ist und dass er den grossen Reichthum seiner Quellen- und literarischen Nachweisungen in den Text seiner Darstellungen verflicht, anstatt sie in Anmerkungen zu verweisen. Sollte das in vielen Beziehungen gediegene Werk eine zweite Auflage erleben, so wäre dem Verfasser zu rathen, diesen Uebelstand zu beseitigen. Gegen den Vorwurf, dass in diesem Werke die Philosophie des Mittelalters mehr als das Doppelte des Raumes einnehme, welcher dem Alterthum gewidmet ward, deckt sich der Verfasser im Vorwort mit Gründen, welche Referent respectiren zu sollen glaubt. Man muss ihm jedenfalls Recht geben, wenn er denen nicht zustimmt, die behaupten, das Mittelalter habe keinen gesunden Gedanken zu Tage gefördert, und wenn er es für besser hält, zuerst die Lehren der mittelalterlichen Denker zu studiren und dann sich zu fragen, ob sie, die uns unter Anderem unsere ganze philosophische Terminologie geschenkt haben, wirklich für gar nichts zu rechnen sind.

Der Standpunkt, von dem aus der Verfasser die Geschichte der Philosophie betrachtet, ist jener der Hegel'schen Philosophie. So gross unstreitig die Verdienste sind, welche sich Hegel um eine geistvollere Behandlung der Geschichte der Philosophie erworben

hat, so kann doch nicht eingeräumt werden, dass seine Lehre und die aus ihr hervorgehende Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie in alle Wege befriedigend seien. Was der Verfasser in der Einleitung zu seinem Werke über die philosophische Behandlung der Geschichte der Philosophie auseinandersetzt, muss in mehreren Punkten bestritten werden. Die Behauptung (S. 1): „Wie ein Volk seine Weisheit und seinen Willen durch den Mund seiner Weisen und Gesetzgeber, so spricht der Weltgeist die seinige, oder die Welt die ihrige durch die Philosophen aus", setzt die Wahrheit des Pantheismus voraus, welche nicht zugegeben werden kann. Aus diesem Pantheismus fliesst auch die Behauptung des Verfassers, dass die Philosophie einer Zeit als ihr Selbstverständniss nur formulire, was in dieser Zeit unbewusst gelebt, instinctartig gewirkt habe, und spreche ihr Geheimniss aus. Die Philosophie hat sich vielmehr über die Zeit, also auch die Vergangenheit, zum Ewigen zu erheben und von diesem ihren Blick allermindestens nicht weniger nach Vorwärts, in die Zukunft, als nach Rückwärts, in die Vergangenheit, zu richten. Die Philosophie soll ihrer Zeit voranleuchten und nicht ihr nachhinken. Auch ist factisch von den wahrhaft grossen und tiefen Systemen der Philosophie ein solches Vorleuchten ihrer Zeit zu rühmen, wie denn z. B. Platon und Aristoteles durch alle Zeiten hindurch geleuchtet haben, wenn auch mehrere spätere Systeme ihr Licht verstärkt haben. Referent findet die bezüglichen Grundsätze, welche Ueberweg in der Einleitung zu seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie entwickelt hat, der Wahrheit ungleich angemessener. Doch widerspricht Referent dem Verfasser nicht, wenn er behauptet, dass, da ein jedes Philosophiren ein bestimmtes sein müsse, und da eine Entwickelung nicht als vernünftig dargestellt werden könne, wenn sie nicht zu einem Ziele hingeführt werde, eine jede philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie die Farbe desjenigen Systems tragen müsse, welches der Darsteller als den Schluss der bisherigen Entwickelung ansehe. Nur dürfte es eine sehr missliche Sache sein, wenn eine solche Darstellung es schon für hinlänglich hält, wenn sie nur die Farbe des letzten Systems trägt und sich verhindert sieht, sich ganz und gar auf den Standpunkt dieses Systems zu stellen. Nimmt sie bloss die Farbe dieses Systems an — und man kann in der That sagen, dass der Verfasser bloss die Farbe des Hegel'schen Systems annimmt, da er nicht selten weit von der Hegel'schen Auffassung der philosophischen Systeme abgeht — so scheint sie denn doch die absolute Gültigkeit des Systems schon aufgegeben zu haben. Ausserdem versteht sich von selbst, dass, wer sich in seiner Darstellung der

Geschichte der Philosophie auf ein bestimmtes System stellt, mit der Gültigkeit dieses Systems steht und fällt. Trotzdem kann in einer solchen Darstellung der Geschichte der Philosophie, auch wenn ihr Standpunkt der Beurtheilung fällt, doch sehr Vieles benützbar für eine spätere Darstellung von einem vollkommeneren Standpunkte aus sein. Und dies ist nicht bloss bei dem Werke des Verfassers, so weit es vorliegt, der Fall, sondern Aehnliches kann auch in reichem Maasse von den bekannten Werken Zeller's und K. Fischer's behauptet werden.

In der Darlegung der Lehren der jonischen Hylozoisten ist hervorzuheben, dass der Verfasser das Unendliche des Anaximander richtig als unbestimmten beseelten Stoff deutet und sich sowohl von dem einen als von dem andern Extrem fern hält, d. h. es weder als todten Stoff, noch als stofflose Vernunft auffasst. Bei den Pythagoreern berücksichtigt der Verfasser die Auffassungen Röth's, ohne ihnen doch allzu viel einzuräumen. Mit Recht trennt er Herakleitos von den jonischen Hylozoisten und weist ihn den metaphysischen Physiologen zu. Die Atomiker, in denen er doch den vollen Materialismus hätte erkennen sollen, stellt der Verfasser viel zu hoch, wenn er sie alle bisherigen Standpunkte vereinigen und überragen lässt.

Eigenthümlich ist dem Verfasser, dass er die zweite Periode der griechischen Philosophie nicht wie Ueberweg mit den Sophisten, auch nicht wie Zeller, Michelis u. A. mit Sokrates, sondern mit Anaxagoras beginnen lässt. Dazu bestimmt ihn aber nur ein äusserlicher Grund, die durch Anaxagoras erfolgte Uebertragung der Philosophie nach Athen. Der innere Entwickelungsgang der Philosophie weist mit entscheidenden Gründen auf Sokrates als den Begründer der zweiten Periode der griechischen Philosophie. Uebrigens verkennt der Verfasser den Dualismus des Anaxagoras nicht, während Hegel und mehrere seiner Schüler, wie Michelet, seltsamerweise den Anaxagoras in einen Monisten umzudeuten suchten.

Bei der Beurtheilung des Sokrates ist Hegel's und Forchhammer's Einfluss stärker geblieben als recht ist.

Die Platonische Ideenlehre wird von dem Verfasser mit Recht in innern Bezug zu Platon's Lehre vom *Νοῦς*, und damit die Auffassung abgewiesen, als wäre die Ideenwelt etwas ausser dem *Νοῦς*, gewissermassen ein zweites Absolutes, auf welches der *Νοῦς* hinblickend die Welt als Nachbild der Ideenwelt schaffe. Referent hat nie begreifen können, wie man dem „göttlichen Platon" eine so

seltsame Lehre hat zutrauen können. Erdmann theilt diese Auslegung nicht. Wenn bei der Lehre des Aristoteles vom Verfasser gesagt wird, dass, den *Νοῦς* als Denken des Denkens zu fassen, von Platon nur nahe gelegt gewesen sei, so ist vielmehr von Platon der *Νοῦς* als selbstbewusst wollende Vernunft gedacht worden, und also nicht bloss als Vernunft, sondern auch als Wille. Die Darstellung der Lehren der Epikureer, der Stoiker, der Skeptiker und der Synkretisten bietet keinen Anlass zu Erinnerungen. Der zweite Theil des Werkes enthält die Philosophie des Mittelalters. Diese ist von dem Verfasser mit überaus grossem Fleisse, mit eindringendem Scharfsinn und mit gerechter Würdigung bearbeitet worden. Es liegt ein nicht geringes Verdienst darin, dass sich der Verfasser in Verständniss und Beurtheilung hier weit über die Auffassungen der Geschichtschreiber der Philosophie aus der Kantischen Schule erhebt und andererseits doch nicht den oft genug schiefen Auffassungen Hegel's und einiger seiner Jünger nachfolgt.

Grundriss der Geschichte der Philosophie von Dr. Joh. Eduard Erdmann. Zweiter und letzter Band. Philosophie der Neuzeit. Berlin, Hertz (Besser) 1866.

Der zweite Band des vorliegenden Werkes enthält den dritten Theil der allgemeinen Geschichte der Philosophie: die Philosophie der Neuzeit. Sie verläuft nach dem Verfasser in drei Perioden. Die erste umfasst Descartes und seine Schule, Malebranche und Spinoza, die zweite entwickelt die realistischen und idealistischen Systeme und die Philosophen für die Welt, die dritte zerfällt in sechs Abschnitte: I. Kriticismus: A. Kant, B. Kantianer und Antikantianer, C. Halbkantianer. II. Die Elementarphilosophie und ihre Gegner. A. Reinhold, B. Reinhold's Gegner. III. Die Wissenschaftslehre und ihre Ausläufe. IV. Das Identitätssystem. V. Pantheismus, Individualismus und ihre Vermittelung auf kritischer Basis: A. Herbart und Schopenhauer, B. v. Berger, Solger, Steffens, C. Schelling's Freiheitslehre. VI. Kosmosophie, Theosophie und ihre Vermittelung auf kritischer Basis: A. Oken und Baader, B. Krause's Panentheismus, C. Hegel's Panlogismus.

Diese Gruppirung der neueren Systeme ist vom Standpunkte der Hegel'schen Weltanschauung aus in der besonderen Fassung Erdmann's entworfen. Verschiedene Standpunkte werden darüber verschieden urtheilen. Sieht man davon ab, so wird sich zum Lobe der Erdmann'schen Darstellung Vieles sagen lassen. Insbesondere

ist das Streben nach objectiver, richtiger Auffassung der verschiedenen Systeme und nach gerechter Beurtheilung der beziehungsweisen Verdienste der Forscher hervorzuheben. Dass dieses Streben überall vollkommen gelungen sei, kann gleichwohl nicht eingeräumt werden und besonders können manche beurtheilende Reflexionen für denjenigen nicht befriedigend sein, der den Hegelianismus des Verfassers nicht zu theilen vermag. Er macht allerdings Ausstellungen an der Hegel'schen Lehre (S. 616), aber nur solche, die nach Hegel's eigenen Vordersätzen an seinem Systeme gemacht werden können. Allein sie scheinen ihm (S. 617) nicht der Art zu sein, dass sie ein wirkliches Hinausgehen über das System zur Pflicht machten. Ueber den Charakter des Systems glaubt er genug in den Worten gesagt zu haben (S. 611): „Weil es überall die absolute Idee ist, die betrachtet wurde, so ist das System absoluter Idealismus; weil absolute Idee und Vernunft dasselbe, haben wir es Panlogismus genannt." Allein damit ist dieser absolute Idealismus oder Panlogismus, der doch nur eine Form des Pantheismus sein kann, nicht gerechtfertigt und die tiefeinschneidende Kritik nicht widerlegt, die in einer grossen Zahl von geistvollen Werken gegen das Hegel'sche System gerichtet worden ist.

In einem Anhange stellt der Verfasser die deutsche Philosophie seit Hegel's Tode dar. Diese Darstellung zerfällt in zwei Abschnitte: I. Auflösung der Hegel'schen Schule: A. Erscheinungen im logisch-metaphysischen Gebiete, B. Erscheinungen im religionsphilosophischen Gebiete: a. Unsterblichkeitsfrage, b. christologische Frage, c. theologische Frage; C. Erscheinungen im ethischen und politischen Gebiete; II. Versuche zum Wiederaufbau der Philosophie: A. Rückweisungen auf frühere Systeme, B. Neuerungsversuche, C. Fortbildung früherer Systeme, D. Vierte Gruppe und Schluss.

Als Orientirung in den sich mannigfach durchkreuzenden Haupterscheinungen der deutschen nachhegelschen Philosophie hat diese Darstellung unstreitig nicht geringes Verdienst. Es ist keine der wichtigeren Erscheinungen übersehen und der Versuch ihrer Charakteristik zeigt sowohl umfassende Quellenkunde als auch vielfach eindringendes Urtheil. Wenn indess das Streben nach Objectivität der Auffassung und geistreiche Behandlung auch hier zu rühmen sind, so ist doch das Meiste in Rücksicht der Beurtheilung (begreiflich) sehr von Hegel'schen Voraussetzungen abhängig. Was die Würdigung Baader's betrifft, so konnte von dem Standpunkt Erdmann's aus nicht leicht grössere Anerkennung ausgesprochen werden. Allein den Standpunkt selbst kann Referent nicht theilen. Es ist unstreitig eine hohe Stellung, die Erdmann Baader einräumt (S. 699),

wenn er von Oken und Baader behauptet, dass sie diejenigen Forscher seien, welche die letzte zu lösende Gleichung der neuesten Philosophie am besten geordnet und zur Lösung vorbereitet hätten. Nach der Auffassung des Referenten ist die richtige Stellung Baader's in der Geschichte der Philosophie nicht vor, sondern nach Hegel. Baader's ideal-realistischer Theismus (Monotheismus, wenn man diese Bezeichnung will: Panentheismus) beginnt eine über Hegel, der eine Epoche abschliesst, hinausgehende Reihe von Bewegungen des Denkens und weiset durch eine Fülle von unentwickelten Keimen tieferes Erkenntniss in die Zukunft.

45.

Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer vom speculativ-monotheistischen Standpunkte. Von Dr. F. Schmid aus Schwarzenberg, Professor an der Universität in Erlangen. Erlangen, Deichert. 1867.

Der vorliegende Grundriss der Geschichte der Philosophie in einem Bande von 408 Seiten unterscheidet sich von den ähnlichen Versuchen von Ast, Noack, Schwegler, E. Reinhold, Michelis etc. durch mehrere Eigenthümlichkeiten. Der Verfasser stellt sich ausdrücklich auf den Standpunkt des Rationalismus, welchen er nicht mit dem Pantheismus, sondern mit dem speculativen Monotheismus identisch erklärt. Nach ihm soll dieser Standpunkt verlangen, dass in der Geschichte der Philosophie nicht etwa blinder Zufall, individuelle Willkür oder Eingreifen einer jenseitigen Causalität, sondern das der Welt immanente Gesetz und die Nothwendigkeit herrsche. Der Verfasser huldigt hier einem Determinismus, nach welchem alle, auch die entgegengesetztesten Systeme und Denkrichtungen der Philosophie, mit gleicher Nothwendigkeit hervorgetreten wären. Wie dann das Wahre vom Irrigen und Falschen zu unterscheiden wäre, hat der Verfasser zu zeigen unterlassen.

In der Eintheilung der Geschichte der Philosophie verlässt der Verfasser „die gewöhnlich gebrauchten Eintheilungsgründe“ und trägt die Geschichte der Philosophie in acht Büchern vor: 1) der griechische Geist, 2) der römische Geist, 3) der semitische Geist A,

4) der semitische Geist B, 5) der scholastische Geist, 6) französische Philosophen, 7) englische Philosophen, 8) die Philosophie der Deutschen. Dass diese Eintheilung sich empfehle, kann wohl nicht behauptet werden. Wozu hier originell sein wollen, wo die Eintheilung in alte, mittlere und neuere Philosophie so angemessen erscheint? Ueber die Nothwendigkeit, dass gerade nur die vom Verfasser bemerkten Volksgeister Philosophie hervorgebracht haben und die andern (und ältern) nicht, erfahren wir nichts. Im dritten Buch zieht der Verfasser die Lehre Jesu in die Philosophie und räumt ihr eine andere als bloss philosophische Bedeutung mit offenbarem Unrecht nicht ein. Mitten unter diesen Philosophie hervorbringenden Volksgeistern (im fünften Buch) von einem scholastischen Geist sprechen zu hören, lautet wunderlich genug. Die italienischen Philosophen sind aus der Geschichte der Philosophie so gut wie ausgestrichen. Bloss die Namen einiger von ihnen werden S. 265 genannt und damit abgefertigt, dass ihnen ein christlich-heidnisches Gebräu zugeschrieben wird, in welchem nach dem Fall der streng kirchlich-dogmatischen Zucht des Mittelalters die antike Weltanschauung mit Macht zum Durchbruch gekommen sei.

Die Darstellung der griechischen Philosophie nimmt etwas mehr als die Hälfte des Buches ein. Die römische Philosophie ist sehr kurz behandelt, fast ebenso kurz die scholastische Philosophie und endlich ist der deutschen Philosophie zwar nicht viel, aber doch mehr Raum gegönnt als der französischen und englischen.

Im ersten Buch sucht der Verfasser den Aufgang der Philosophie aus der Mythologie nachzuweisen. Nach seinem Determinismus ist die Mythologie nicht bloss factisch, sondern nothwendig die Voraussetzung der Philosophie. Als Uebergang aus der Mythologie zur Philosophie erscheint ihm — factisch mit Recht — Pherekydes der Syrer (im 7. Jahrh. vor Chr.). Da sich erst aus dem Weltbewusstsein das Selbstbewusstsein und aus diesem das Gottesbewusstsein entwickelt, so sind die ersten Philosophen Hyliker. Die Philosophie ist zuerst Materialismus (eigentlich und richtiger Hylozoismus), der in der Unterscheidung von Stoff und Kraft gipfelt, und durch diesen Dualismus wird erst die Geistesphilosophie eingeleitet. So gewinnt der Verfasser den Uebergang zu Thales, dem Stifter der jonischen Naturphilosophie. Die jonischen Naturphilosophen werden von dem Verfasser im Ganzen gut dargestellt. Sehr eingehend behandelt er Heraklit und nicht ohne seiner Lehre neue Seiten abzugewinnen. Lassalle's Darstellung berichtigt er in einigen Punkten mit Recht. Auch die Darstellung der eleatischen Philosophie: Xenophanes, Parmenides, Zeno und Melissos ist anerkennungswerth. Die

Lehre der Atomistiker, besonders des Demokrit, erscheint dem Verfasser in einem günstigeren Lichte, als den meisten Darstellern und mit besonderem Interesse verweilt er bei dessen, allerdings bei atomistischen Voraussetzungen merkwürdigen, wenn auch nicht befriedigenden, Ethik.

In der Darstellung der Lehre des Anaxagoras ist dem Verfasser ein Gedanke eigenthümlich, welcher der Untersuchung empfohlen werden darf. Die Stelle aus den Fragmenten der untergegangenen Schrift des Anaxagoras περὶ φυσεως: „In allen Dingen ist ein Theil des Alles, ausser Geist; in einigen Dingen ist auch Geist", sucht er mit den Worten zu erklären: „So ist also die Unterlage der Welt die Einheit von Materie und Geist. In den Fragmenten steht nichts von einer Individualisirung des transscendenten *Νοῦς*, also muss der dem Universum immanente Geist ein Ur-Theil der Welt sein, welcher in den höheren Stufen des Daseins erscheint. Von den beseelten Wesen wird gesagt, dass sie der absolute *Νοῦς* regiert. Er ist der Weltordner." Allein der Verfasser lässt diese Auffassung, nach welcher Anaxagoras vom Semipantheismus freigesprochen werden müsste, wieder fallen und statuirt (S. 82) doch wieder, dass Anaxagoras eine Individualisirung des absoluten Geistes in den kleineren und grösseren geistigen Weltwesen habe annehmen müssen.

Pythagoras und die Pythagoreische Philosophie und Schule kommen erst nach Anaxagoras zur Sprache, ohne dass diese Stellung als nothwendig oder passend gerechtfertigt würde. Pythagoras erkennt der Verfasser als einen vorwiegend praktischen Geist, der an Moses erinnere und vorwärts auf Jesus weise. „Der Pythagoreische Orden" wird daher besonders berücksichtigt und die Geschichte desselben dargelegt. Die Auffassung der Pythagoreischen Philosophie ist sinnig und interessant. Empedokles wird nicht unpassend angeschlossen.

Die Sophisten hat der Verfasser in der Hauptsache wohl richtig gewürdigt. Die Genesis der Philosophie des Sokrates ist scharfsinnig. Ungleich manchen Verkleinerern weiss er die Bedeutung des Mannes hoch genug zu fassen, wenn er von ihm sagt: „So gross ist die Bedeutung dieses Mannes; auf ihn haben alle Philosophen vor ihm hingearbeitet, ihn zu erzeugen war ihr Tagewerk, auf ihn haben alle Philosophen nach ihm gebaut, ihn zu vollenden war und ist ihr Tagewerk." Der Verfasser hat diesem merkwürdigen Charakter und Denker neue und lehrreiche Gesichtspunkte abgewonnen, die beachtet zu werden verdienen. Dass Platon's Lehre nicht Pantheismus sei, hat der Verfasser gegen Hegel erkannt; wenn er sie aber doch als semipantheistisch bezeichnet, so will er

damit nur andeuten, dass er mit dem Schöpfungsbegriff nicht völlig ins Reine gekommen sei. Den Zusammenhang der Ethik des Platon mit seiner Metaphysik und seiner Erkenntnisslehre verkennt der Verfasser nicht. „Er hat die Pythagoreische Praxis in die Theorie umgesetzt, die Ordensregeln modificirt und erweitert niedergeschrieben. Es ging die Sage, Platon sei wie Pythagoras Sohn des Apollo; er war somit ein jüngerer Bruder des Pythagoras der Ueberzeugung nach. Er wollte das von Pythagoras gegründete Reich des Apollo generalisiren. Sein ganzes Wesen ist im Gegensatze zu dem jonischen und attischen dorisch. Daher der Geist seiner Ethik, der Grundgedanke seiner aristokratischen Republik etc.“ Nach einer interessanten Darstellung und Kritik des Platonischen Staatsideals weist der Verfasser mit Recht darauf hin, dass die Schrift Platon's „über die Gesetze“ Momente enthalte, durch welche Platon selber eine Kritik seiner „Republik“ eingeleitet habe. Er macht von dieser Bemerkung einen sehr ausgiebigen Gebrauch, und obgleich er daraus allzuweit gehende Folgerungen zieht, widersprechen wir ihm doch nicht in der Behauptung, dass man in den Gesetzen eine gewaltige Wendung in Platon vor sich habe, die für die Genesis der Aristotelischen Philosophie nicht hoch genug angeschlagen werden könne. Den Uebergang zu Aristoteles macht der Verfasser durch die interessante Wendung, dass der in den Gesetzen enthaltenen Ethik Platon's die entsprechende Metaphysik und Physik gefehlt habe. „Dieses Werk zu vollbringen war einem der nüchternsten und schärfsten Geister des Alterthums vorbehalten, der aus den kalten Bergen Makedoniens stammte. Er vollendete das Werk des reifen Platon, das des Dichters Platon vernichtend; darum ist er dem germanischen Geiste so verwandt, wie Keiner der Alten. Aristoteles ist der Lehrer des Abendlandes.“

Der Darstellung der Lehre des Aristoteles wendet nun der Verfasser vorzügliche Sorgfalt zu und hebt seine Hauptlehren klar und scharf hervor, beschuldigt ihn aber des Semipantheismus (in wiefern ihm der menschliche Geist Modification des göttlichen sei*)) und spricht ihn vom Dualismus nicht frei. In der Ethik Epikur's sieht der Verfasser den Versuch, durch freie Bejahung aller Gegensätze die höchste Einheit als Harmonie zu erzielen, was er scharfsinnig durchführt, indem er zugleich nachweist, dass die Metaphysik

*) Brandis weist aber nach, dass Aristoteles die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes nicht leugne, womit sich die Annahme nicht verträgt, dass der menschliche Geist Modification des göttlichen sei.

und Erkenntnisslehre Epikur's aus seiner Ethik entsprungen sei, nach der Maxime urtheilend: „Was der Mensch lebt, das denkt er". Vorzüglich tief aufgefasst und gedacht ist die Lehre der Stoiker mit ihrem energischen Ringen, den Geist des Monotheismus zu erfassen und doch, von Heraklitischen Einflüssen beherrscht, es nicht zu können, und, während sie jeden Geist zur souveränen Monas macht, doch die Verwandschaft mit der Lehre Sakyamunis nicht verleugnen kann. Der Skepticismus der Griechen und die Neuplatonische Philosophie sind sehr gedrängt dargestellt nach den Gesichtspunkten seines Rationalismus. Die Geschichte der römischen Philosophie ist zwar in einem eigenen Buch (dem zweiten), aber doch nur wie anhangsweise behandelt. Im dritten Buch: Der semitische Geist A, werden die Sadducäer, die Essäer und Philo vorgeführt, dann die Lehre Jesu und „der Orden Jesu" in die Philosophie hereingezogen. Die Art, wie der Verfasser dies vollbringt, ist rein rationalistisch und muss mit Recht auf den stärksten Widerspruch stossen. Das vierte Buch: Der semitische Geist B, stellt in gedrängten Zügen die arabische und jüdische Philosophie des Mittelalters nach rationalistischen Gesichtspunkten dar. Das fünfte Buch gibt in äusserster Kürze die scholastische Philosophie, welche ihm nach rationalistischen Voraussetzungen nur der Triumph des Glaubens über das Wissen sein kann. Das sechste Buch ist den französischen Philosophen gewidmet. Hier treten auf Montaigne, Charron, Sanchez, Descartes und Malebranche, welchen B. Spinoza angeschlossen ist. Die französische Philosophie erscheint ihm als eine Rückkehr des philosophirenden Geistes zu dem Standpunkt des Sokrates, woraus sich indess wenigstens nicht Malebranche und Spinoza erklären lassen. Die Beurtheilung dieser Lehren bewegt sich in dürr-rationalistischen Abstractionen, zwischen denen jedoch beachtenswerthe Gesichtspunkte einherlaufen. Das siebente Buch stellt die englischen Philosophen äusserst gedrängt dar: Fr. Bacon, Locke, Berkeley, D. Hume. Die Auffassung ist nicht unrichtig zu nennen, die Beurtheilung nicht selten scharfsinnig, und doch Alles, sicher nicht bloss wegen der Kürze, wehthuend frostig.

Das achte Buch gönnt der Philosophie der Deutschen einen relativ erheblich grösseren Raum. Wenn dem Verfasser Nicolaus Taurellus als der erste deutsche Philosoph gilt, so kann man ihm einräumen, dass allerdings Leibniz nicht der erste deutsche Philosoph war. Aber auch Taurellus war nicht der erste, denn noch andere deutsche Geister vor seiner Zeit waren Philosophen, so z. B. Nicolaus Cusanus und Albertus Magnus, der auch noch nicht der erste war. Wenn man im weiteren Sinne auch die Theosophen Phi-

losophen nennen darf, — sonst würde der Verfasser J. Böhme keine Stelle in der Geschichte der Philosophie haben einräumen können, und Malebranche ist nicht weniger Theosoph als J. Böhme, — so muss man auch Meister Eckhart unter die Philosophen zählen. Dass Meister Eckhart einen bedeutenden philosophischen Ideengehalt lieferte, ist anerkannt, und die bedeutenderen neueren Werke über Geschichte der Philosophie räumen ihm eine Stelle ein. Erdmann hält nicht ohne Gründe dafür, dass Taurellus vom Verfasser überschätzt werde. In gleichem Grade wird Böhme vom Verfasser unterschätzt. Dies Urtheil kann sich natürlich nur auf den Ideengehalt Böhme's beziehen, denn methodischer Philosoph war er nicht und als solcher kann er gar nicht in Betracht kommen. Der Verfasser räumt auch Baader eine Stelle in der Geschichte der Philosophie ein und von seinem Rationalismus aus behandelt er ihn noch glimpflich genug. Die Kürze der Darstellung verschuldet es aber, dass Niemand aus ihr einen Begriff oder eine Vorstellung von der Genialität Baader's und von der Bedeutung seiner Ideen schöpfen kann. Die Darstellung der Hauptsysteme der deutschen Philosophie zeugt von genauem Quellenstudium und offenbart häufig eindringenden Scharfsinn, beurtheilt doch aber auch nicht selten nach Gesichtspunkten und Voraussetzungen, die dem Verfasser sich wie von selbst zu verstehen scheinen, während sie doch erst des strengen Beweises bedürften, der jedenfalls in dem Werke selbst nicht gegeben ist und zum Theil selbst nicht gegeben werden kann. Das ganze Werk sticht erheblich ab gegenüber den vorhandenen Werken über Geschichte der Philosophie. Es ist ganz geeignet, Vielen zu imponiren, aber auch starke Opposition hervorzurufen; dass es aber das Nachdenken nicht wenig anregt, kann ihm nicht bestritten werden. Befriedigen wird es wohl Niemand.

46.

Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Von Dr. E. Dühring, Docenten der Philosophie und der Staatswissenschaften an der Berliner Universität. Berlin, Heymann 1869.

Die Geschichte der Philosophie erfreut sich in den letzten Jahrzehnten einer reichlicheren Bearbeitung. Seit H. Ritters grossem

Werke in 12 Bänden, um nicht weiter zurückzugehen, ist eine ganze Reihe von Gesammtbearbeitungen hervorgetreten von grösserem und geringerem Umfang, in drei, in zwei Bänden und in einem Bande. Wir erinnern nur an die Werke von Hegel, Schleiermacher, Ast, Rixner, E. Reinhold, Sigwart, Ueberweg, Michelis, X. Schmid, Herrmann, Erdmann. Die Geschichte der Philosophie des Alterthums wurde von Brandis und Zeller, die der Kirchenväter und des Mittelalters von Kaulich, Huber und Stöckl, die der Neuzeit von Erdmann, Fichte, K. Fischer bearbeitet. Röths Geschichte der abendländischen Philosophie gelangte nur bis zu Pythagoras (incl.). Monographien über einzelne Philosophen erschienen in nicht geringer Anzahl. Von den Gesammtbearbeitern kümmern sich die Wenigsten um ihre Vorgänger. Fast jeder derselben legt einen eigenen Standpunkt zu Grunde und geht seinen eigenen Weg und die Sympathien und Antipathien der Verfasser bezüglich der unterschiedenen Denkrichtungen der Lehren der dargestellten Philosophien oder auch der übergangenen spielt eine nicht geringe Rolle, wobei begreiflicher aber nicht gerechtfertigter Weise die katholischen Philosophen in der Regel, mit Ausnahme Erdmann's, am schlechtesten wegkommen. Eine kritische Vergleichung der verschiedenen Bearbeitungen würde vollauf Arbeit bekommen, die Vorzüge wie die Mängel derselben in klares Licht zu stellen und allererst, wenn sie gelänge, einem neuen Bearbeiter eine Darstellung ermöglichen, die einer allgemeineren Anerkennung sicher sein könnte.

Den Verfasser des vorliegenden Werkes hat nach seiner Erklärung der doppelte Zweck geleitet: die entscheidenden Thatsachen in einer für den wissenschaftlich Gebildeten lesbaren Weise darzustellen und für eine bessere Auffassung des bisher Geschehenen die Umrisse zu verzeichnen. Er eröffnet weiter, dass seiner Arbeit ein selbstständiges und streng abgeschlossenes System zu Grunde liege und weist dafür ohne nähere Angabe auf seine bisherigen Schriften hin, mit der Versicherung, wer das gegenwärtige Buch in einem solchen Zusammenhang betrachte, dem werde dasselbe eine noch tiefere Auffassung der leitenden Ideen ermöglichen. Die bisherigen Schriften des Verfassers sind: 1) Abhandlung über Raum, Zeit und Causalität (1861), 2) natürliche Dialektik, 3) der Werth des Lebens, 4) Carey's Umwälzung der Volkswirthschaftslehre etc., 5) Capital und Arbeit, 6) kritische Grundlegung der Volkswirthschaftslehre, 7) die Verkleinerer Carey's etc., 8) die Schicksale meiner socialen Denkschrift für das preussische Ministerium etc. Die zwei Schriften des Verfassers: Natürliche Dialektik und der Werth des Lebens genügen, um in seiner Lehre eine eigenthümlich zugestutzte

Form des Materialismus erkennen zu lassen, der selbstverständlich Atheismus ist. Wir erhalten also in dem vorliegenden Werke eine Geschichte der Philosophie vom Standpunkte des Materialismus aus, eine Tendenzschrift für die Verbreitung des Materialismus in der dem Verfasser eigenthümlichen Form. Mit kluger Berechuung hat der Verfasser, um sich rascher Bahn zu brechen, die Geschichte der Philosophie in Angriff genommen, die heute bei Vielen fast mehr als die Philosophie selbst Interesse zu erwecken pflegt und er wird seine Absicht auch wahrscheinlich erreichen, trotzdem dass er in der Behandlung seines Stoffs in enormem Maasse die materialistische Sympathie und Antipathie walten lässt. Wie er dieses willkürliche Verfahren selber für Charakter und Tiefe der Einsicht ausgibt, so ist ein grosser Theil unserer Zeitgenossen in Folge der eingetretenen Ebbe philosophischer Bildung ganz dazu angethan, dasselbe für baare Münze zu nehmen, zumal es in so leicht hinfliessenden Formen vorgetragen wird.

Das Werk des Verfassers gliedert sich nach Vorausschickung einer Einleitung in drei Abtheilungen: I. Weltgeschichtliche Einleitung der Philosophie durch die Griechen (von Thales bis Demokrit): 1) Schöpferische Antriebe und grundlegende Gedanken (von Demokrit bis zu den Sophisten), 2) Anregungen der Wollens- und Gesinnungsphilosophie (von den Sophisten bis zu den Cynikern und Hedonikern), 3) Universalismus und Uebergang bis zum Verfall (von Plato bis zu den Epikureern und Stoikern), 4) Gänzliches Verkommen der Philosophie (Skepticismus, Eklekticismus, Mysticismus: von Sextus Emp. und Pyrrho bis Proklus). Anhang über die Schicksale der griechischen Philosophie bei den Römern, die Alexandrinische Epoche der blossen Gelehrsamkeit, die Philosophie im Verhältniss zum Judenthum und Orientalismus. Vorbemerkungen zu den folgenden Abtheilungen Lange Unterbrechung der philos. Cultur, Einfluss des Christenthums, mittelalterliche sogenannte Philosophie, Patristik, Scholastik, Mystik (J. Scotus Erigena, Roscellin, Anselmus, Averroes, Roger Bacon, Eckhart). II. Die Philosophie unter dem Einfluss der neueren Belebung des wissenschaftlichen Geistes: 1) Der neue Geist unter der Nachwirkung mittelalterlicher Beschränkungen und Formen (Giordano Bruno — Malebranche), 2) Spinoza's Systembildung, Locke's kritische Methode und die eklektischen Reflexe bei Leibniz, 3) Hume und die gleichzeitige Situation der Philosophie (Hume — Diderot). III. Die Philosophie seit ihrer schöpferischen Wiederaufnahme durch die Deutschen: 1) Das kritische Element in Kant und die Reactionen gegen dasselbe (Kant, Fichte, Schelling, Herbart), 2) Schopenhauer, Comte und die gegenwärtige Philosophie.

Diese Eintheilung oder Gliederung der Geschichte der Philosophie weicht von allen anderen Darstellern ab, ohne sie einer Kritik unterworfen zu haben. Ihre Beweggründe liegen in seinem System, wenn man es so nennen darf, in seinem von Sympathie und Antipathie beeinflussten Urtheil über den Werth der philosophischen Bestrebungen und Versuche der verschiedenen Zeitalter und in noch einigen anderen Nebengedanken. Die Philosophie der Griechen ist ihm offenbar vorwiegend deshalb original, weil sie mit einem vermeintlichen oder wirklichen Naturalismus beginnt. Nicht einmal Hylozoismus sollen die jonischen Philosophen gelehrt haben. Ob nicht etwa doch Röth's Auffassung der Lehre derselben in der Hauptsache richtig sei oder nicht, wird von dem Verfasser gar nicht untersucht. Die Arbeiten Röth's werden gar nicht erwähnt, was sicher aus ungerechtfertigter Verachtung geschehen ist, da er doch der nicht gleich wichtigen Versuche von Gladisch kritisch gedenkt. Die Zeit ist sicher nicht ferne, wo die Geschichte der Philosophie anders, geistvoller und grossartiger wird behandelt werden, wozu Röth und Gladisch in verschiedener Weise Antriebe gegeben haben. Es wird dann eine umfassende Vorgeschichte der Geschichte der Philosophie hervortreten, aus welcher sich ergeben wird, dass alle Gedanken der griechischen Philosophen substantiell schon vor ihnen in der Welt waren und dass die Griechen ihnen nur zum Theil selbstschöpferisch wissenschaftliche Gestalt gegeben haben. Die Acten über Röth's Auffassung und Ableitung der Anfänge der griechischen Philosophie aus Aegypten, die die grösste Wahrscheinlichkeit für sich hat, ja wenigstens bezüglich des Pythagoras nicht wohl zu leugnen ist, sind noch nicht geschlossen. Der Neuplatonismus wird in seinen wissenschaftlicheren Vertretern eine gerechtere Beurtheilung erfahren und die patristische und mittelalterliche Philosophie wird allgemein als ein integrirendes Glied in der Geschichte der Philosophie anerkannt werden. Welchen Grad von Werth für unsere heutige Philosophie die neuplatonische, die patristische und die mittelalterliche Philosophie haben mag, darauf kommt es zunächst gar nicht an, sondern darauf, ob sie Gestaltungen sind, in welchen sich der Drang nach philosophischer Erkenntniss irgendwie geregt hat. Da man ihnen dieses sicher nicht absprechen kann, so gehören sie unter allen Umständen in die Geschichte der Philosophie. Dürfte man sie in derselben ignoriren, so würde man besser thun, von ihnen mit ein paar Worten als von einer Nacht zu sprechen, die sich zwischen dem Tage der griechischen und dem Tage der neueren Philosophie breit gemacht habe, als ihnen eine Behandlung halber Art, wie die des Verfassers, angedeihen zu lassen. Allein das würde ungefähr dasselbe sein, vorausgesetzt, sie wären

so werthlos, wie der Verfasser wähnt, wie wenn ein Staatenhistoriker nur die glänzenden Zeiten der Staaten schildern, die minder glänzenden oder vollends unglücklichen Zeiten derselben übergehen oder mit ein paar Strichen andeuten wollte.

Wüsste man nicht, dass sich der Verfsser zu dem Materialismus bekennt, und träte zu seiner Einleitung heran, so würde man sich Anfangs freuen, so schönen, gesunden und würdigen Gedanken zu begegnen, wenn auch da und dort sich etwas einmischt, das einige Bedenken erregen könnte. Da wird sehr anziehend auseinander gesetzt, wie die Philosophie auf die Hervorbringung des höchsten und edelsten Bewusstseins von Leben und Welt ziele, wie sie nur hierdurch den Menschen auf die ihm erreichbare Höhe des Geistes erhebe und nur hierdurch daran arbeite, die Würde des menschlichen Daseins zu steigern. Aus diesem Grunde habe es ihr aber auch niemals genügt, blosse Wissenschaft zu sein, sie habe auch Gesinnung verlangt. Philosophie beruhe auf dem Zusammenwirken von zwei Mächten, dem Wissen und dem Wollen. Die Weisheit sei allerdings vornehmlich dem Wissen zu danken; allein der Drang, welcher zu diesem Wissen geführt habe, sei selbst schon, noch ehe er sein Ziel erreichte, eine im Dienste der Philosophie thätige Gewalt gewesen. „Die philosophische Gesinnung leitet zu dem entsprechenden Wissen, und das bereits errungene Wissen wirkt seinerseits auf die Willensrichtung massgebend und veredelnd zurück. Die Gesinnung ist also sicherlich nicht der bedeutungslosere Bestandtheil im Wesen der Philosophie. Dennoch ist man gegenwärtig daran gewöhnt, nur den Bestandtheil des Wissens zu beachten und den Factor der Gesinnung auf sich beruhen zu lassen. Dieses Verhalten erklärt sich aus der schulmässigen Weise, in welcher der über den engen Gesichtskreis gewöhnlicher Lern- und Lehrzwecke hinausliegende Gegenstand aufgefasst wird."

Solche Gedanken gehören auf das Allereigentlichste dem Ideenkreise Baader's an und sind auf den Stamm des Materialismus übertragene Pfropfreiser. Es wird von dem Referenten nicht im Mindesten bezweifelt, dass Materialisten sittliche Gesinnungen hegen können, nur leider im Widerspruch mit ihrer Theorie. Referent hat sich niemals überzeugen können, dass aus den Principien des Materialismus eine Ethik als Wissenschaft abgeleitet werden könne. Eine Lehre, deren Erkenntnisswissenschaft lediglich empirisch und zwar sensualistisch-empirisch ist, deren Nachäffung einer Metaphysik, also deren Pseudometaphysik das Bewusstsein, den Geist aus dem Bewusstlosen, dem Geistlosen entspringen lässt, die die Wirkungsweisen des Geistes als Functionen des stockblinden Materiellen auffasst und

die das Unvergängliche einzig und allein in einer einheitslosen, unbestimmbaren Vielheit von kleinsten Körpern, (bewusst- und willenlosen) Atomen voraussetzt, deren fatalistischer Wechsel des Verbindens und Trennens in einfacheren und zusammengesetzteren Formen den Bestand und das Leben des Universums ausmachen sollen, eine solche Lehre, indem sie das Bewusstsein und den Willen den zufällig zwingenden Wirkungen des Materiellen preisgibt, kann schlechterdings keine Ethik, die diesen Namen verdiente, hervorbringen, und muss so gut, nur anders als der Monismus Spinoza's, den Unterschied von gut und böse, edel und unedel, und, was Spinoza wie die Materialisten klüglich vergessen, oder unklüglich übersehen haben, auch den Unterschied von Wahr und Falsch aufgeben.

Es ist bezeichnend, dass Spinoza die Consequenz der Unterschiedslosigkeit oder vielmehr Gleichgültigkeit des Guten und des Bösen aus seiner Theorie nicht bloss zugab, sondern selbst unverhohlen aussprach. Er that aber, als ob er die gleiche Consequenz für die Unterscheidung des Wahren und Falschen nicht erblicke, weil er damit seine eigene Theorie in den Abgrund gestürzt und sie an ihrer eigenen Widersinnigkeit hätte sich den Schädel einrennen und verbluten lassen müssen.*) Der Materialist Karl Vogt bot ein analoges Schauspiel, als er die Zurechnungsfähigkeit des Willens so gut wie aufhob. **) Dass aber der Unterschied von Wahr und Falsch in den gleichen Abgrund stürze, wollte er so wenig einräumen, wie Spinoza; begreiflich genug, weil er sonst nicht hätte behaupten können, dass er Wissenschaft biete. Aber, wird man nicht bloss im materialistischen Lager sagen, diese exorbitante Consequenz kann unmöglich gültig sein! Der Person K. Vogt's dürften sich sogar unter den Materialisten nicht all zu Viele ernsthaft annehmen wollen und nicht Wenige dürften geneigt sein, hinter

---

*) Schopenhauer hat die Unfähigkeit des Spinozismus zur Begründung der Ethik mit richtigem Blicke erkannt. Unter mehreren bezüglichen Nachweisungen in seinen Werken mag es genügen, eine Stelle anzuführen (Handschriftlicher Nachlass S. 317): „Mit der Ethik steht es bei beiden (Bruno und Spinoza) sehr schlecht. Bruno gibt, so viel ich gefunden, gar keine. Spinoza gibt eine gutgemeinte, aber sehr schlechte, da durch die gröbsten, plumpsten Sophismen aus egoistischen Principien reine Moral abgeleitet wird ..... Seine einzelnen Sätze über Recht und andere Gegenstände beleidigen das Gefühl jedes denkenden Menschen auf's Heftigste. Sonderbar, dass er seine Philosophie Ethik inscribirt: man pikirt sich immer (?) dessen am meisten, wozu man am wenigsten Anlage (?) hat.“ Nur leider hat Schopenhauer selber die Ethik nicht haltbar zu begründen vermocht.

**) Bilder aus dem Thierleben von Karl Vogt, S. 445.

den „genialen“ Wissenschafts-Seiltänzersprüngen dieses leichtfertigen Mannes eine gute Dosis Sophisterei einzuräumen. Dass aber der Materialismus selber von der obigen Beschuldigung getroffen werde, das wird ihnen doch zu stark dünken. Vollends die Behauptung, dass das Facit des Monismus Spinoza's der Nihilismus der Erkenntnisswissenschaft und hiemit seiner ganzen Philosophie sei — dieses „Heiligen“ unter den Philosophen, dieses genialen, gewaltigen Geistes, dieses hocherhabenen Charakters -- diese Behauptung kann nicht Wenigen alle Grenzen berechtigter Kritik zu übersteigen scheinen. Sollte denn aber in der Consequenz des monistischen Determinismus, wie zugestanden, der Unterschied des Guten und des Bösen aufgehoben, d. h. als gleichgültig gesetzt werden können, ohne dass der Unterschied, die Nichtgleichgültigkeit des Wahren und Falschen, mit aufgehoben wäre? Ist der Wille des Menschen von der absoluten Substanz und dessen Modificationen durch und durch determinirt, so ist auch das Vorstellen des Menschen durch und durch determinirt, und weil der Wechsel seines Vorstellens durch und durch determinirt ist von der bewusstlos-willenlosen Substanz zusammen mit deren blinden Determinationen als gebrochenen Modificationen, so kann es auch für das determinirte Vorstellen keinen Unterschied von wahren und falschen Vorstellungen geben, und selbst wenn es ihn gäbe, so wäre er wenigstens vollkommen gleichgültig.

Die Gleichgültigkeit des Guten und Bösen ist nicht trennbar von der Gleichgültigkeit des Wahren und Falschen. Unter der gemachten Voraussetzung der Blindheit und Willenlosigkeit der absoluten Substanz ist Alles gleichgültig, also auch der Unterschied vom Wahren und Falschen. Die Existenz der absoluten Substanz selbst ist gleichgültig, wie ihre Modificationen gleichgültig sind. Die Substanz offenbart sich nur in gebrochenen, unwahren, stets wieder verschwindenden, nichtigen Modificationen; die Modificationen sind nichts als nichtige Erscheinungsformen, ein milliardenfach gebrochener Schein des Absoluten. Wie soll das Absolute die Wahrheit sein, da Wahrheit ausser dem Bewusstsein keinen Sinn hat, das Absolute aber bewusstlos ist, folglich weder sich noch seine Modificationen kennt und erkennt? Wie soll eine besondere Form des Bedingten, eine für sich substanzlose, verschwindende Erscheinungsform des bewusstlosen Absoluten, eine flüchtige Maschinerie eines blinden Maschinisten, der Wahrheitserkenntniss fähig sein? Sie mag eine Welt von Vorstellungen für wahr halten müssen, aber sie kann keine Gewähr der Wahrheit derselben haben, kein Kriterium des Unterschiedes des Wahren vom Falschen; um so weniger, als sich ihre Vorstellungen vermöge der stets wechselnd auf sie einfliessenden

Determinationen in beständigem Flusse befinden müssen, so lange ihre Erscheinung dauert.

Wenn der Verfasser von der kritischen Behandlung der Geschichte der Philosophie spricht und über die willkürlichen Voraussetzungen klagt, nach welchen besonders die Kantianischen und Hegelianischen Darsteller sie entstellt hätten, so wird sich zeigen, dass der Verfasser zwar gewisse Seiten der Lehren der dargestellten Philosophen nicht selten mit grosser Schärfe auffasst, die ihm missliebigen Seiten aber entweder ignorirt oder herabsetzt und dadurch im Ganzen sich noch ungleich grösserer Entstellungen schuldig macht, als die von ihm getadelten philosophischen Schulen.*) Spricht

*) Von den Geschichtschreibern der Philosophie aus der Hegel'schen Schule muss man gerechter Weise das ernste Streben lobend anerkennen, objectivere Darstellungen zu geben, als sie Hegel selbst, zwar gedankenreich, aber nicht selten abirrend gegeben hat. Dieses Streben gewahrt man gerade bei den geistreichsten bezüglichen Hegelianern am deutlichsten, bei Zeller, K. Fischer und Erdmann. Unter ihnen hat nur Erdmann die gesammte Geschichte der Philosophie behandelt. Die Objectivität seiner Auffassung steht unvergleichlich höher als die oft geradezu carikirte Auffassung des Verfassers. Was z. B. an Böhme zu tadeln ist, weiss Erdmann auch und bringt es in aller Schärfe zur Sprache, aber er verkennt darum seine Genialität und seinen Tiefsinn nicht. Die Fehler und Mängel Böhme's, die sich hauptsächlich aus dem Mangel der Ausbildung seiner reichen Geistesanlagen erklären, springen Jedem grell genug in die Augen, und gerade um so mehr, je mehr Einer am Aeusseren haftet. Diese zu erkennen, reicht der unbedeutendste Kopf zu, daher es der Flachheit leicht war, ihn als einen Phantasten etc. hinzustellen. Aber es kam eben darauf an, durch diese schwer mit einem Wort zu bezeichnende rauhe Schale zum Kerne einzudringen und die Tiefe seiner Ideen zu erfassen. Wie sehr auch Baader diese Seite kannte, mag die Mittheilung desselben bezeugen, dass er bei der ersten Bekanntschaft die Schriften Böhmes mit Unwillen von sich gestossen habe. Dennoch fanden sich so leuchtende Stellen und fast überall ein Durchblitzen so genialer Ideen, dass er sich immer wieder durch einen unwiderstehlichen Reiz zum erneuerten Studium seiner merkwürdigen Schriften hingezogen fand und endlich nach wenigstens zehnmaligem Durcharbeiten zum Verständniss des Kerns der Lehren Böhme's gelangte. In seinen Erläuterungen und Auslegungen hält sich Baader fast gar nicht bei dem Aeusseren auf, weil er darüber nichts zu sagen hat, was nicht ohnehin bekannt wäre und was nicht jedem Leser besonders unseres Jahrhunderts in die Augen springen müsste. Aber wohl niemals hat ein Forscher früherer Zeit eine so auf den innersten Kern gehende geniale und tiefsinnige Auffassung und Auslegung erfahren als Böhme durch Baader, so dass Jener erst durch diesen in seiner wahren Bedeutung erkannt und für die Wissenschaft fruchtbar gemacht worden ist. Uebrigens geht Baader entfernt nicht in der Lehre Böhme's auf, sondern er bildet sie zum Theil fort, zum Theil geht er weit über den Umkreis der Ideen Böhme's hinaus, indem er namentlich die gesammte praktische Philosophie

der Verfasser von durch den Geist eines beschränkten Systems veranlassten Entstellungen, so hält er sein System für aller Beschränktheit enthoben, während der Referent kein beschränkteres System als den Materialismus kennt, der gerade am unfähigsten ist, den Geist der grössten Philosophen richtig zu würdigen. Eine Lehre, welche die Freiheit und hiemit den Geist leugnet, welche die Ideen und alles Uebersinnliche über Bord wirft, welche alle Erkenntniss auf sinnliche Erfahrung und Combination der Erfahrungen durch die Reflexion des formalen Verstandes gründet und zurückführt, kann geniale Entdeckungen in der Philosophie gar nicht würdigen. Für sie müsste Genie überall Luxus und der Quell purer Phantasmen sein. Virtuosität wäre das Höchste, was ihr übrig bliebe, wenn man nur begriffe, wie Verstand als Function des Materiellen denkgesetzmässig thätig sollte sein können.

Die griechische Philosophie gilt dem Verfasser als im Wesentlichen ohne Ueberlieferung erwachsen. Nicht bloss dass er Röth's Nachweisungen vom Einfluss der ägyptischen Lehren ganz ignorirt, so übergeht er auch völlig die Anlässe zum Nachdenken, welche die Mythologie der Griechen selbst dargeboten hatte. Sein Materialismus macht ihn so befangen, dass er den Philosophen von Thales bis Demokrit in seiner naturalistischen Auffassung derselben die Hauptleistung der griechischen Philosophie zuschreibt. Die höchste Originalität der theoretischen Weltauffassung ist nach ihm nur im Kreise der erwähnten ursprünglichen Denker anzutreffen. „Jeder derselben hat einen ihm eigenthümlichen Gedanken aufzuweisen. . . . Dies ist in den folgenden Zeitaltern nur noch in neuen Richtungen, namentlich im Gebiete der Moral, in erheblichem Maasse der Fall. In rein theoretischer Beziehung wird ein gewisses Maass schöpferischer Eigenthümlichkeit allerdings noch in Platon's Conception der Ideen anzuerkennen sein, ohne dass jedoch die Bedeutsamkeit dieser metaphysischen Anschauungen mit jenen ersten Fundamentalvorstellungen einen gleichen Rang beanspruchen könnte. Bei Aristoteles beginnt aber bereits gänzlich (!) zu fehlen, was bei Platon, wenn auch in etwas geschwächter (!) Weise, so doch immer noch schöpferisch fortwirkte.“ Diese naive Aeusserung zeigt deutlich, wess Geistes Kind der Verfasser ist, und es ist schon jetzt klar, dass von solcher Auffassung aus nur eine corrumpirte Geschichte der Philosophie möglich erscheint. Die Fülle der schöpferischen Kraft ist ihm auf

---

in einer Weise mit genialen Gedanken umspannt, welche Böhme's Mangel an Ausbildung unerreichbar gewesen waren.

jene Anfangsperiode beschränkt, welche schon vor Sokrates abschliesst, weil er hier überall Naturalismus und Materialismus anzutreffen glaubt, und wo dies nicht ganz klappen will, theils durch Ignorirung, theils durch Verdrehung nachhilft.

Trotz des Rühmens der schöpferischen Kraft der Jonischen Philosophen ist ihm doch das „Wasser" des Thales, welches das oberste Princip desselben gewesen sei, nur eine für den damaligen Stand des Naturwissens verhältnissmässig gelungene Idee. Besonders aber ist Anaximenes sein Held, weil er mit seiner Luft als Princip die Kantisch-Laplace'sche Hypothese voraus weggenommen habe. Von Heraklit weis er nichts vorzutragen, als die Lehre vom Fluss aller Dinge, die ohne Weiteres als Entstehen und Vergehen gedeutet wird, während die beständige Veränderung das Beharrliche noch nicht nothwendig ausschliesst, und gewisse Ansätze zur Bildung rein logischer Einsichten und Kategorien alles Seins. Dass Heraklit einen Welt-Logos, eine Weltvernunft, gelehrt hat, die nicht die Summe der logischen Vorstellungen der vernünftigen Wesen sein konnte, wird im Interesse des Materialismus gänzlich ignorirt. Pythagoras muss ihm nach der herkömmlichen missverstandenen Auffassung die Zahl für das Wesen der Dinge erklärt haben und etwas Darüberhinausliegendes soll dem grossen, dem „göttlichen" Weisen entfernt nicht eingefallen sein, damit er recht hübsch in den erträumten Reihengang der Entwickelung: Sinnliches, Mathematisches, Logisch-Metaphysisches (Ideales) hineinpasse. Die eleatische Philosophie wird eingehender dargestellt. Sie erscheint dem Verfasser als der subtilste Gedankenkreis, dessen sich die gesammte griechische Philosophie rühmen könne. Aber mit aller Hin- und Herwendung der Betrachtung werden die in ihm liegenden Schwierigkeiten nicht gelöst. Denn damit wird nichts ausgerichtet, dass sie, die streng an der Einheit des Seins festhielten und das Nichtsein in jedem Sinn für undenkbar erklärten, doch Grade des Seins unterschieden haben sollen und dass (S. 47) die zwingende Kraft und die eigentliche Schlüssigkeit der eleatischen Wendungen überwiegend und fast ausschliesslich in jener logischen Nothwendigkeit zu suchen sei, die nicht gestatte, das Unendliche als vollendet, die Unzahl als gleichsam abgezählt und abgeschlossen zu denken. Ihre Einheit des Seins, in dem sie gar keinen Unterschied zuliessen, war ihnen auch *eo ipso* die Vollendung des Seins und da sie alle Vielheit für Schein erklärten, so war ihnen auch die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Zahlen als blosser Scheinbarkeiten völlig gleichgültig. Was Platon zur Lösung der herakli-

tischen und eleatischen Schwierigkeiten später leistet, hat der Verfasser gar nicht zu würdigen verstanden.

Empedokles wird trotzdem, dass Elemente in ihm wirksam sind, welche mehr der Poesie als der Philosophie angehören, als Vorläufer der modernen (materialistischen) Naturwissenschaft und insbesondere des (ins Materialistische übersetzten) Darwinismus gefeiert, dagegen Anaxagoras mit der Aufstellung des Verstandes als weltordnenden und weltgestaltenden Princips von dem Materialisten zurückgesetzt, hiermit aber der Aufschwung der griechischen Philosophie zu ihren höchsten Leistungen in Sokrates, Platon und Aristoteles in seiner Wurzel verkannt. Consequent von seinem Materialismus aus muss dem Verfasser begreiflicherweise Demokrit als der grösste der griechischen Philosophen erscheinen, denn er hat es endlich so herrlich weit gebracht, Alles bis zum Geist und seinen Aeusserungsweisen aus vorausgesetzten Atomen zu erklären. Hiermit ist die griechische Philosophie nach dem Verfasser eigentlich auf ihrem Höhepunkt angelangt. Sokrates gibt nur noch etwas für die Moral ab, welches der Verf. wohl auch für überflüssig erklärt haben würde, wenn die Schriften des Demokrit, in welchen sich das Nöthige befunden haben muss, wovon Spuren vorhanden sind, erhalten geblieben wären. Für Plato wird noch das durch sein grosses Ansehen halb erzwungene Zugeständniss gemacht, dass sich in ihm noch einige Schöpferkraft in der Conception der Ideen geregt habe, mit welchen D. jedoch selbstverständlich nichts Vernünftiges anfangen kann. Gegen die Sophisten erklärt sich der Verfasser mit Recht sehr scharf. Es ist nur zu verwundern, dass er nicht einsieht, dass der Materialismus ganz unvermeidlich in Skepticismus und Sophistik umschlagen muss. In der Darstellung des Sokrates wäre Manches zu loben, wenn er nur die Bedeutung des Mannes und seiner Philosophie nicht dadurch im Kern der Sache alterirte, dass er das Centrum seiner Lehre, die theistische Gotteslehre, gänzlich ignorirte; ein Verfahren, welches aller Objectivität der Geschichtschreibung der Philosophie widerspricht. Noch greller tritt das gleiche Verfahren bei der Darstellung Plato's hervor, wodurch dieser grösste Philosoph der Griechen geradezu zu einem seltsamen Monstrum wird. Man macht es sich freilich scheinbar sehr leicht, in dem Höhepunkte der griechischen Philosophie bereits den Anfang des Verfalles erblicken zu lassen, wenn man im Voraus die Gotteslehre dieses Philosophen als gar nicht zu seiner Philosophie gehörig behandelt und einfach eliminirt. Es ist dies aber das unerhört willkürlichste Verfahren, das je dagewesen ist, und lässt an Anmassung, Verkehrtheit und Nichtobjectivität Alles weit hinter sich zurück,

was der Verfasser den Kantischen und Hegelschen Schulen zum Vorwurf macht. Wenn ein theistischer Forscher sich beigehen lassen wollte (was zum Glück nicht wesentlich zu befürchten steht), so willkürlich mit den Pantheisten, Naturalisten und Materialisten umzuspringen, wie der materialistische Verfasser mit den Theisten umspringt, so würde er die Geschichte der Philosophie nur in entgegengesetzter Weise entstellen, als der Verfasser in seiner Weise vollbracht hat.

In Aristoteles eine Art antiker Scholastik zu finden, dafür hat der Verfasser allerdings seine triftigen Gründe, aber so interessant und treffend manche seiner kritischen Bemerkungen bezüglich einzelner Lehren des Aristoteles sind, so hat er sein Gesammtverdienst doch viel zu gering angeschlagen. Wenn aber die antike Scholastik ihre Stelle in der Geschichte erhielt und erhalten musste, so durfte auch später die moderne Scholastik, zumal sie vielfach tiefer als Aristoteles selbst ging, nicht in der stiefmütterlichen Weise des Verfassers und in ungerechtfertigter, dem Geschichtschreiber in keiner Weise zuständiger Verachtung behandelt werden. Die Darstellung des Epikureismus und Stoicismus bietet nicht Interesse genug dar, um dabei zu verweilen. Auch bei der Darstellung des Skepticismus wollen wir uns nicht aufhalten, nur bemerkend, dass doch E. Zeller denselben weit lehrreicher als der Verfasser behandelt hat. Der Neuplatonismus, dem Zeller gleichfalls gerechter geworden ist, verträgt jedenfalls eine bessere und richtigere Würdigung, als ihm vom Verfasser zu Theil wurde. Schon aus Arthur Richter's Neuplatonischen Studien hätte er eine bessere Einsicht gewinnen können. Zugleich würde er da die Entdeckung gemacht haben, dass Plotin nicht ein schwacher, sondern ein an triftigen Gründen starker Gegner des antiken Materialismus gewesen ist, was sich freilich leichter ignoriren als widerlegen lässt. Die Misshandlung der mittelalterlichen Philosophie ist bei einem materialistischen Geschichtschreiber leicht verständlich, nur erwirbt sich derselbe dadurch keinen Anspruch auf den Ruhm objectiver Auffassung und Beurtheilung. Sowohl die Scholastik als die Mystik, deren Dualismus unstreitig auf eine innere Erkrankung hindeutet, sind dem Verfasser fast völlig unverständliche Erscheinungen. Doch hat einer der mittelalterlichen Philosophen Gnade vor ihm gefunden, Roger Bacon. Dieser Forscher nach der Seite seiner naturwissenschaftlichen Untersuchungen und Leistungen gilt ihm als eine Gestalt, die in einem dunklen Jahrhundert bereits die lichten und klaren Züge späterer Zeiten an sich trägt, ein Anachronismus jener Zeit. Aber Roger Bacon war zugleich Mystiker wie die anderen vor und nach ihm

und wird sogar mit Recht des astrologischen Aberglaubens beschuldigt, den er von den Arabern bezog. Ausserdem hatte schon vor ihm Albert der Grosse naturwissenschaftliche Untersuchungen eingeleitet und dürfte in dieser Hinsicht kaum, oder, wenn es hoch kommt, nur wenig hinter Roger Bacon zurückstehen. Aus A. Stöckl's Geschichte der Philosophie der Mittelalters,*) die als erster umfassender Versuch in Deutschland wohl noch da und dort einiger Nachsicht bedarf, aber mit umfassender gründlicher Quellenkunde gearbeitet ist, hätte der Verfasser so Manches über R. Bacon wie über die anderen mittelalterlichen Forscher lernen können, was er offenbar nicht weiss. Mit dem Geringschätzen und Absprechen vom erträumten hohen Ross herab ist es nicht gethan. Der Standpunkt des Verfassers steht, wiefern er materialistisch ist, tief unter dem Standpunkt der von ihm verachteten mittelalterlichen Philosophen.

Die zweite Abtheilung seines Werkes (neuere Philosophie) beginnt der Verfasser nach einigen einleitenden Betrachtungen mit Giordano Bruno. Es ist demselben natürlich nicht unbekannt (S. 225), dass Nikolaus von Cusa für den Nolaner vielfach massgebend gewesen ist.

Dieses Zugeständniss hindert ihn nicht, kurz vorher von der mittelalterlichen Philosophie mit den Worten Abschied zu nehmen, dass er (der sie kaum an der Oberfläche gestreift hat) ihr (in seiner Betrachtung) ein Maass von Aufmerksamkeit zugewendet habe, welches in keinem Verhältniss zum eigenen Werth der Sache stehe. Eine Vergleichung des Nicolaus mit Bruno zeigt nun aber, dass der erstere der originalere und schöpferische Geist ist und dass Bruno die Ideen des Nikolaus nicht vertieft und geläutert, sondern dem Pantheismus zu verschlechtert hat.**) Es ist überhaupt nicht abzusehen, wie es erlaubt sein kann, Geistesgrössen, wie Albert, Thomas, Eckhart, Nikolaus in einer Geschichte der Philosophie kaum zu nennen oder mit ein paar flüchtigen Worten zu berühren.

In Meister Eckhart loht die Ideenbegeisterung noch in so hellen Flammen auf, dass die philosophische Begründung und Formirung noch erheblich zu kurz kommt. Aber in seinem Nachfolger Nikolaus von Cusa, von jenem angeregt und doch original über ihn hinausgehend, sehen wir das philosophische Moment der Mystik

---

*) Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Prof. Dr. Albert Stöckl. 3 Bände. 1864—1866. Mainz, Kirchheim.

**) Bruno's Ansichten blieben sich durchaus nicht gleich. Erdmann hat das Schwanken seiner Ansichten quellenmässig gut beleuchtet. S. Erdmann's Grundriss der Gesch. d. Phil. I, 553 ff., 560, 562.

bedeutend erstarkt. Dabei zeigt sich Nikolaus vermöge seiner mathematischen Studien dem Copernikanischen System bereits auf der Spur und spricht etwa hundert Jahre vor Copernikus Gedanken über die Bewegung der Erde und der Weltkörper überhaupt aus, welche nach hoher Wahrscheinlichkeit von Einfluss auf Copernikus gewesen sind. Wie ein Riese über einen Mann von etwas über mittlerer Grösse ragt Nikolaus über den phantasiereichen, aber leidenschaftlichen, unstäten und nur durch pantheistisches Blendwerk vom Naturalismus zurückgehaltenen Bruno hinaus. Nikolaus ist die Brücke zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit. Wie er nach einer Seite hin der Vorläufer des Copernikus ist, so ist er es nach einer anderen des J. Böhme und nach einer dritten des Leibniz. Der Verfasser findet es (S. 225) überraschend, in der weiteren Gestaltung der Philosophie Bruno's die Ausbildung einer Monadenlehre, die später bei Leibniz bis in die Einzelheiten hinein wiederkehre, anzutreffen. Allein die Monadenlehre Bruno's stammt, wie der Verfasser recht gut weiss, aus Nikolaus von Cusa, und wenn Leibniz aus Bruno schöpfte, so schöpfte er um so sicherer aus Nikolaus, da Bruno häufig genug auf ihn in seinen Schriften zurückweist. Wenn Leibniz durch seine Entlehnung der Monadologie geringer gemacht werden soll, wie der Verfasser versucht, so darf er es nicht zu Gunsten des Bruno, sondern er muss es zu Gunsten des Nikolaus gemacht werden. Gleichwohl soll nach der oberflächlichen, tendenziösen Zurechtstellerei des Verfassers in der neueren Geschichte der Philosophie Bruno als dem wahren Urheber der Monadologie der erste Platz eingeräumt werden. Weil er als Märtyrer für seine Ueberzeugung, so irrig sie war (nach dem Verfasser war sie als pantheistische irrig und das Heil der Wissenschaft und Weisheit würde er nur mit dem Materialismus ergriffen haben), in Folge der hierarchischen Entstellung der Kirchenverfassung und Verfälschung des Christenthums den Flammentod starb, soll er als Gesinnungsphilosoph hoch erhoben werden, wiewohl er, wenn auch seine Standhaftigkeit Bewunderung verdient, durch sein sonstiges Leben keinen allzu grossen Anspruch auf Hochachtung seiner sittlichen Gesinnung zu erheben hat.

Dagegen ist J. Böhme ein sittlicher Gesinnungsphilosoph erster Grösse. Man kann in seinem ganzen Leben keinen Flecken aufweisen. Er war einer der reinsten und zugleich freisinnigsten Nachfolger des urbildlichen Lebens Christi, pflichtgetreu in seinem Familienleben, standhaft wie ein Held in den Verfolgungen des Pfaffenthums, denen er ausgesetzt war, dabei massvoll, bescheiden, demüthig, gottergeben bis in den Grund seiner Seele, lauter und rein von

unedler Sinnlichkeit, frei von entwürdigenden Leidenschaften und überdies von einer Originalität des Geistes, einem Reichthum von Gedanken und einem Tiefsinn, die zusammen ihn an Bedeutung weit über G. Bruno hinausheben. Wer diesen in seiner Art ausserordentlichen Mann, dieses einzigartige Phänomen in der Geschichte der Philosophie, nur durch die Brille der Hegel, Schelling, Feuerbach, Baur etc. kennt, der weiss noch fast gar nichts von dem wahren J. Böhme oder vielmehr, der hat nur eine Caricatur von ihm kennen gelernt. Wer ihn in seinen genialen Conceptionen, in seinem wahren Kerne, unbeirrt von den allerdings vorhandenen Ueberwucherungen seiner riesenhaften Phantasie, dem wildwachsenden Gestrüpp des grössten Theils seiner Ausführungen, kennen lernen will, der beginne sein Studium mit Carriere's Darstellung seiner Lehre in dem Werke: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit etc., gehe von da zu Hamberger's Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme über, wende sich dann zu A. Peip's J. Böhme, der deutsche Philosoph (Vergleichung Böhme's mit den bedeutendsten Philosophen) und vertiefe sich in die Werke Böhme's an der Hand der Entwickelungen, Darlegungen und Erläuterungen Baader's, dessen geniales Verständniss Böhme's von keinem Anderen auch nur entfernt erreicht worden ist. Das Studium der Werke Böhme's wird nicht am besten mit der Morgenröthe im Aufgang, sondern mit seinen Vertheidigungsschriften und Sendbriefen begonnen, die eine staunenswerthe Fülle von Gedanken eines ungelehrten Genies vor unseren Blicken ausbreiten. Hegel hat J. Böhme zum Verdrusse des Verfassers an den Anfang der Geschichte der neueren Philosophie gestellt und wenn man allerdings die Brücke vom Mittelalter zur neuern Zeit, den Cusaner, noch nicht selbst der neueren Zeit zurechnen darf, so gehört Böhme an die Stelle, welche ihm Hegel angewiesen hat und gehört um so mehr an diese Stelle, wenn er der Forscher ist, als welchen ihn Baader erkannt und gefeiert hat.

Gegen diese Stellungsanweisung können die formellen Mängel Böhme's nicht entscheiden und eben so wenig der Umstand, dass Rechts-, Staats- und Kunstphilosophie bei ihm wenig entwickelt sind, da sie aus seinen Principien tiefer als bei den andern etwa concurrirenden Philosophen sich entwickeln lassen.

Der Verfasser gibt nur eine elende Caricatur Böhme's, wenn er (S. 230) in dessen Hirn theologische Scrupel, Ueberlieferungen aus der Eckhart'schen Mystik und Bruchstücke goldmacherischen Aberglaubens ein höchst unerquickliches Beisammen feiern lässt. Eben dass er sich in seinem Nachdenken theologischer und anderer Zweifel nicht entschlug, sondern ihnen fest ins Angesicht

sah, kennzeichnet ihn als Philosophen*). Wenn Eckhart'sche Ueberlieferungen an ihn kamen, so waren sie doch so wenig wie andere Schranken für ihn, der durch die geniale Fassung seines Naturprincips Eckhart und alle seine Vorgänger überflügelte. Mit dem goldmacherischen Glauben Böhme's hat es nun freilich in so fern seine Richtigkeit, als er zwar selber praktisch sich mit der Goldmacherei nicht befasste, aber die Möglichkeit der Verwandelung der Metalle behauptete, ihr aber eine tiefere und edlere Bedeutung gab, indem er sie wie Luther in Zusammenhang mit der christlichen Lehre von der Möglichkeit der Verklärung der irdischen Natur brachte. Dieser Glaube hatte seinen tieferen Grund sicher schon von Anfang an in dem Glauben an die Entstellung der materiellen Natur, die durch die Wiedergeburt zu ihrer Reinheit und Verklärung erhoben werden könne, wovon im zeitlichen Leben einzelne Spuren wie Silberblicke auftauchen könnten. Dieser Glaube vermischte sich mit unklaren chemischen Vorstellungen, entartete mehr oder minder und führte zu ganz erheblichen Missbräuchen und Betrügereien. Es ist kaum ein grosser Forscher des Mittelalters zu nennen, der nicht an die Möglichkeit der Metallverwandlung und der Goldbereitung aus unedleren Metallen geglaubt hätte. Auch Roger Baco, der Liebling des Verfassers, war Alchemist und vertheidigte die Möglichkeit der Metallverwandlung aus allen Kräften**). Paracelsus soll sich widersprechend geäussert haben, was vielleicht nur Schein ist, da nicht hinlänglich untersucht ist, ob die angeblich widersprechenden Aeusserungen seinen als ächt zu erweisenden Schriften angehören. Unter den Zeitgenossen Böhme's huldigten die allermeisten berühmten Forscher dem alchemistischen Glauben. Aber noch mehr selbst nach ihm hielten sich sogar Spinoza und Leibniz von der Wahrheit der Metallverwandlungslehre überzeugt***) und noch im vorigen Jahrhundert huldigte der Rationalist Semmler

*) Sicher stiess Böhme in seinen anfänglichen Zweifeln auch auf den Materialismus. Wenn er von heidnischen Gedanken spricht, die ihm nachher als vom Teufel gekommen erschienen und die er verschweigen wolle, so kann er zwar dabei an den Pantheismus, d. h. an den naturalistischen Monismus, gedacht haben, aber noch mehr spricht dafür, dass er dabei an den Materialismus gedacht habe, da er zu tiefblickend war, um nicht die Halbheit des Naturalismus sofort zu durchschauen. Er wusste sehr wohl, dass der Atheist sich einbilde, er stehe in grosser Weisheit. (Vierzig Fragen von der Seele 23, 1—12.)

**) Geschichte der Chemie. Von H. Kopp, I, 64, II, 157.

***) *L. c.* II, 170, 190. Leibniz ward später unter dem Einfluss seiner eigenen Schüler etwas schwankend. S. Schmieder's Geschichte der Alchemie S. 415 ff.

demselben Glauben. Er war aber keineswegs der letzte Gläubige. Von zahlreichen Anderen abgesehen, behauptete noch im Jahre 1832 K. Chr. Schmieder in seiner Geschichte der Alchemie, dass die Möglichkeit der Metallverwandlung und die Existenz des Steins der Weisen historisch vollkommen erwiesen sei *). Kopp weiss, dass es noch Alchemisten gibt, und dass in Paris noch jetzt die Alchemie wissenschaftlich betrieben wird, führt auch zum Belege dessen eine bemerkenswerthe Stelle aus Baudrimont's *Traité de Chimie* (1844) an **). Gegen Ende seiner lehrreichen Geschichte der Alchemie sagt Kopp: „Es ist nach unserem jetzigen wissenschaftlichen Standpunkte nicht anzunehmen, dass die Wahrhaftigkeit der Alchemie je dargethan werde, aber ich muss gestehen, dass es mir bei einigen Transmutationsgeschichten eben so unbegreiflich bleibt, wie sich Männer von notorisch rechtlichem Charakter, welche keinen Gewinn von einer Betrügerei haben konnten, und auch die, zudem so leichten, Mittel zur Prüfung besassen und anwenden konnten, betrogen haben oder täuschen lassen sollten — als mir die Metallverwandlung selbst unbegreiflich ist.“ Die wissenschaftlichen Gründe, auf welche Kopp sich gegen die Metallverwandlungslehre stützt, sind die Einfachheit der Metalle und die Hypothese der Atome. Dass die Metalle einfach seien, heisst indess nur, dass unsern bisherigen Hülfsmitteln keine Zerlegung derselben gelungen ist, wobei es problematisch bleibt, ob ihre Zerlegung nicht doch noch gelingen könnte ***).

Die Atomenlehre ist im besten Falle hypothetisch und problematisch, ja im Grunde widersprechend. Mag man also einräumen, dass die Möglichkeit der Metallverwandlung durch das Experiment nicht ausser Zweifel gestellt sei, so ist doch auch die Unmöglichkeit derselben in keiner Weise erwiesen. Ja es ist sogar ernstlich zu

---

*) Geschichte der Chemie von H. Kopp II, 260.

**) *Ibidem 261.* Vergl. *L'Alchimie et les Alchimistes par L. Figuier. Troisième édition. Paris 1860 p. 379—412.* L. Figuier ist zwar (mit seichten Gründen) Gegner der Alchemie, gibt aber interessante Nachrichten über die Alchemiker des 19. Jahrhunderts.

***) Schmieder weist in seiner lehrreichen, gründlichen und durchaus wissenschaftlich behandelten „Geschichte der Alchemie“ (S. 11—13) auf wichtige Erscheinungen hin, welche die Zusammengesetztheit der Metalle wahrscheinlich machen. Er zeigt sehr richtig, dass die Behauptung der chemischen Untheilbarkeit der regulinischen Metalle nicht mehr als eine auf Erfahrungen gebaute Annahme, noch lange keine unumstössliche Wahrheit sei. Die Unthunlichkeit, sie zu zersetzen, sei noch keine Unmöglichkeit. Habe doch die Chemie auf neuerfundenen Wegen schon Vieles möglich gemacht, was zuvor unthunlich gewesen sei.

besorgen, dass der Materialismus, der schon von Alters her, wie Kopp zeigt, die Metallverwandlungslehre zu seinen Gunsten zu deuten suchte (keineswegs huldigten ihr nur die Mystiker), nächstens sich mit Heftigkeit auf eine Art Darwinismus des Unorganischen (also auch des Metallischen) werfen wird. Wenigstens wäre es die Consequenz des unbegrenzten Darwinismus des Organischen. Entweder bricht sich der letztere an den Schwierigkeiten der Durchführung der Verwandlungslehre des Unorganischen, oder der ins Materialistische übersetzte Darwinismus (Darwin ist nicht Materialist) überfluthet trotz der beibehaltenen Atomistik auch die gesammte Lehre vom Unorganischen. Wie indess vorauszusehen war, mehren sich von Jahr zu Jahr die gewichtigsten Instanzen gegen den unbegrenzten Darwinismus des Organischen*) (sowohl wie ihn Darwin selbst als wie ihn die Materialisten auffassen), sogar im Lager der Materialisten selbst, nur ist kaum zu hoffen, dass dies den Wahn einer gewissen Klasse von enragirten Materialisten heben und ihnen den Staar stechen werde. Die trockene Phantastik der Materialisten liefert Vorstellungsgebilde, die in nichts hinter der wirklich schwärmenden Mystik zurückbleiben und nur ein gleich absurdes Gegenstück derselben darstellen, indem dort ein Schein-Verstand, hier eine Schein-Vernunft ihr Wesen treiben. Die Verwandlungsfähigkeit des Natürlichen in allen Gestalten ist begründet, aber zum guten Theil in anderer Weise, als der Deismus (Darwin), der Pantheismus (Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel) und der Materialismus (Vogt, Moleschott, Büchner u. A.) sie auffassen. Die Prinzipien dieser tieferen Umwandlungsmöglichkeitslehre liegen in den genialen Ideen J. Böhme's, die man freilich erst von ihren Schlacken zu läutern verstehen muss. In sinnvoller Weise vergleicht Schopen-

---

*) Die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte von Prof. Dr. Friedrich Pfaff. Frankfurt, Heyder und Zimmer, 1868. — Untersuchungen zur Bestimmung des Werthes von Species und Varietät. Von Prof. Dr. Herrmann Hoffmann. Giessen 1869. Vergl. Ueber die Anfänge der Organismen und die Urgeschichte des Menschen (gegen C. Vogt) von Prof. Dr. J. Bapt. Baltzer. — Sehr bemerkenswerth ist Schmieder's Aeusserung auf S. 13 seiner Schrift, welche zugleich zeigt, dass ihm schon damals die wahre Seite des Darwinismus nicht unbekannt war. Am Schlusse seiner Schrift fasst Schmieder die Ergebnisse seiner Forschungen in wenige Sätze zusammen, die von jedem nachgelesen zu werden verdienen, der sich in dieser Sache unterrichten will. Diese Nachweisungen machen wahrscheinlich, dass, ehe 50 Jahre vergehen, die Chemie bezügliche Entdeckungen gemacht haben wird, die noch mehr in Erstaunen setzen werden, als der halbwahre Darwinismus in Erstaunen gesetzt hat. *Dixi.*

hauer die Schriften Böhme's mit den gebrochenbewegten Abbildungen einer reichen und schönen Landschaft in den klaren Wellen eines tiefen Stromes. Nur deutet Schopenhauer die gebrochenen Bilder der Landschaft nicht richtig, nicht tief genug, nicht im Geiste J. Böhme's, sondern im Geiste seines in das Occidentalische übersetzten Buddhismus und Atheismus. Nach diesen Nachweisungen kann das Geschrei des Verfassers über goldmacherischen Aberglauben Böhme's wenig oder gar nichts bedeuten. War dieser Glaube ein Irrthum, so theilte er ihn mit nicht wenigen berühmten Zeitgenossen, und dies kann so wenig seine sonstige grosse Bedeutung alteriren, als die Irthümer anderer grosser Zeitgenossen deren Bedeutung aufheben können. Der Verfasser hat aber jenen Glauben gar nicht als Irrthum erwiesen, sondern lediglich ihn nach den herrschenden Zeit- und Modevorstellungen verworfen und wissenschaftlich unberechtigt als Aberglauben gebrandmarkt — im Interesse seines Materialismus.*) Böhme war nicht aus Mangel an Freisinn, sondern aus Mangel an Flachheit verhindert, den Glauben an die Verwandlungsmöglichkeit der Metalle zu verwerfen. Wohl aber liess ihn sein Freisinn**) mit tiefschauendem Blicke die Copernicanische Theorie annehmen, während grosse gelehrte Zeitgenossen wie Fr. Baco und Andere sie einsichtslos verwarfen. Und nicht genug, er präludirte bereits jener Kantisch-Laplace'schen Idee der Ableitung der Planeten aus der Sonne, wenn er sie auch einerseits nicht durchgreifend genug erfasste, andererseits sich nicht mit einer bloss mechanischen Erklärung begnügte. Selbst der an streng mathematische Behandlung seiner astronomischen Untersuchungen gewöhnte Newton studirte Böhme's Werke eifrig, und es ist so unwahrscheinlich nicht, dass er Anregungen aus ihnen zur Ausbildung seiner Gravitationslehre schöpfte.***) Es ist bekannt, dass auch Leibniz, wenn auch mit einiger Zurückhaltung, von Böhme spricht und in den Schriften des ausserordentlichen Mannes etwas Grosses und

---

*) Die Möglichkeit der Alchemie ist in keiner Weise widerlegt und Schmieder führt für die Wirklichkeit der Metallverwandlung historische Beweise an, die nicht entkräftet worden sind.

**) Diesem Freisinn Böhme's gibt auch A. E. Umbreit Zeugniss in seiner Schrift: Jakob Böhme: eine Gedankenreihe über das im Leben der Menschheit sich gestaltende religiöse Moment. Heidelberg, Mohr 1835. S. 59 ff., 62, 85, 87.

***) Newton's Leben nebst einer Darstellung seiner Entdeckungen von Brewster, übersetzt von Goldberg, S. 254—255.

Schönes anzuerkennen fand.*) Der Verfasser gibt gar keine Darstellung der Lehre Böhme's, sondern nur ein bedeutungsloses Gerede über ihn und will ihn erst „zweihundert Jahre später mit dem Niedergange von wissenschaftlicher zu unwissenschaftlicher Philosophie" in Beziehung setzen!! Ohne alle gründliche Kenntniss Böhme's wähnt er nämlich, Schelling und Hegel, weil sie Böhme so hoch gestellt haben, hätten seine Tiefen auch wirklich durchdrungen und verstanden, während streng nachweisbar und von Baader, Hamberger, dem Verfasser etc. nachgewiesen worden ist, dass sie ihn nur an der Oberfläche gestreift und in der Hauptsache arg entstellt haben, Hegel noch weit mehr als Schelling. L. Feuerbach's Darstellung der Lehre Böhme's, wiewohl sie das Genie Böhme's kaum geringer anschlägt als Schelling und Hegel, wird von dem Verfasser nicht berührt, wahrscheinlich um Feuerbach als Gesinnungsgenossen nicht tadeln zu müssen. In der That wäre ein solcher Tadel sehr am unrechten Orte gewesen. Vom richtigen Standpunkt aus verdient Feuerbach nur dafür Tadel, dass er Böhme's Lehre, wiewohl mit glänzendem Talent, von Grund aus missdeutet und bis zum Blasphemischen entstellt hat. Aber der Verfasser versteht weder etwas von den Tiefen Böhme's, noch von den greulichen Entstellungen seiner Lehre. Dies ist des Verfassers Geschichtschreibung der Philosophie, vom grössten Theosophen aller Jahrhunderte, einem der genialsten, tiefsinnigsten Forscher aller Zeiten einige flache Bemerkungen oder Bekrittelungen fallen zu lassen, ihn 200 Jahre nach seinem Erscheinen mit entstellenden Nachfolgern in Beziehung setzen zu wollen, um auch alsdann nichts der Rede Werthes über ihn vorzubringen, wohl aber ihn mit seinen zwar formell ungleich höher gebildeten (und grundgelehrten, aber minder tiefsinnigen) Entstellern in einen Topf zusammenzuwerfen!!

Die Schilderung des zweiten Bacon enthält jedenfalls viel Anerkennungswerthes. Hobbes dagegen wird als Materialist über Gebühr herausgestrichen. Cartesius wird als Methodiker hoch gestellt, im Uebrigen materialistisch kritisirt. In der Darstellung Spinoza's treffen wir auf das löbliche Zugeständniss, dass das dogmatische und das kritische Bestreben neben einander hergehen, sich sogar mit einander vereinigen oder auch einander abwechselnd Platz machen können. Dem Leben und der Lehre Spinoza's ist besondere Sorgfalt zugewendet. Gleichwohl erhalten wir keine Genesis, keine Entwickelungsgeschichte seiner Philosophie. Wie kommt es

*) *Leibnitii Opera philosophica edit. Erdmann 408, 409.* Leibnizens Philosophische Werke, übers. von Ulrich. II, 568—569.

doch, dass er uns keine klare Genesis dieser Philosophie vorlegt? Wie kommt es, dass er uns nicht wenigstens das Verhältniss des theologisch-politischen Tractats zur Ethik auseinandersetzt? In dem ersten wird ein Deismus vorgetragen, in dem zweiten ein Pantheismus, der, genau besehen, nur eine Maske des Naturalismus ist. Wie soll sich dies mit der gerühmten Gesinnungstüchtigkeit, mit der Aufrichtigkeit und Redlichkeit des Philosophen vertragen? Wer die Verträglichkeit dieser Dinge zeigen kann, der zeige sie. Dem Referenten ist es nicht gelungen, eine solche Verträglichkeit herauszufinden.*) Aber auch abgesehen davon wird Spinoza wie von so Vielen auch vom Verfasser überschätzt. Niemand wird Spinoza eine aussergewöhnliche Geisteskraft abstreiten. Aber seine Originalität und Tiefe ist ungleich geringer, als sie insgemein geschäzt zu werden pflegt. Dass er in der Politik ohne Originalität sei, wird von dem Verfasser eingeräumt. Wie er in dieser Beziehung aus dem rohen Hobbes, aber keineswegs allein aus ihm schöpfte, so in anderer Beziehung, in Rücksicht seiner theoretischen Philosophie, aus Bruno und Anderen, ja sogar, was so lange bestritten wurde, aus der bereits verdorbenen Kabbalah. In Betreff Bruno's hat es der jüngere Sigwart**) so gut wie nachgewiesen, in Betreff der Kabbalah nach ihm auch Js. Misses.***) Von mir ist vermuthungsweise geäussert worden, Spinoza könne wohl auch J. Böhme gekannt haben. Die Vermuthung stützt sich nur darauf, dass zur Zeit Spinoza's Böhme in Holland schon lange bekannt gewesen ist, daher es nicht

*) Vielleicht löset sich die Schwierigkeit in der Verfolgung des Weges, welchen Richard Avenarius eingeschlagen hat in seiner Schrift: Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase (1868). Hier ist der Versuch einer Genesis der Philosophie Spinoza's gemacht, die noch eine schärfere Durchprüfung verlangt, ehe völlig entschieden werden kann, ob der Verfasser die Schwierigkeit vollkommen gelöst habe.

**) Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott etc., von Sigwart, S. 99 ff., 107 ff., 124 ff.

***) Spinoza und die Kabbalah von Js. Misses in der Zeitschrift für exacte Philosophie, Band VIII, Heft IV, 359—367. Vergl. desselben Darstellung und kritische Beleuchtung der jüdischen Geheimlehre. Krakau, 1862—63. Während die Neueren die Kabbalah als die Ausgeburt aller Schwärmereien betrachteten, merkten sie nicht, dass der von ihnen vergötterte Spinoza sie in die kabbalistische Schwärmerei, nur in vertrockneter Gestalt, hineingezogen hatte. Die innere Unklarheit und Verworrenheit des Spinozismus geht schon daraus hervor, dass er bald als Materialismus, bald als Naturalismus, bald als Pantheismus, bald als Deismus oder Theismus aufgefasst und ausgelegt werden konnte, und zwar meist mit mehr oder minder plausiblen Gründen. Vergl. Spinoza und Schleiermacher von Dr. P. Schmidt, S. 37—49.

allzu glaublich erscheint, dass Spinoza keinerlei Kunde von ihm gehabt haben soll. Die Vermuthung ist nur geäussert worden, um die Forschung nach dieser Seite hin anzuregen. Wie es sich aber auch damit verhalten möge, so wird doch Niemand die eigenthümlichen Fehler des ungelehrten, aber bei Weitem genialeren Böhme bei dem hochgebildeten Spinoza auch nur im Geringsten wiederzufinden erwarten. Spinoza's Fehler waren anderer Art, wie sie sich nur bei Forschern finden können, die ein methodisches Denken wenigstens anstreben. Dass Spinoza das von Vorgängern Empfangene eigenthümlich ausbildete, wird darum nicht geleugnet; dass aber diese eigenthümliche Ausbildung sonderlich glücklich gewesen wäre, geht nicht einmal aus der Kritik des Verfassers hervor, obgleich eine tiefere Kritik Spinoza's Lehre noch viel mehr blossstellen würde.

Der Verfasser legt in der Beurtheilung Spinoza's den Maassstab seines Materialismus an und da kann man sich leicht vorstellen, dass er gerade das an ihm am meisten tadelt, was man die besseren Regungen Spinoza's nennen kann, und das am meisten lobt, was seinen Pantheismus getauften Naturalismus dem Materialismus am meisten annähert. Interessant ist dabei die Nachweisung des Verfassers (S. 308), dass die Gattungen, Arten und Varietäten des Pantheismus genau den Gattungen, Arten und Varietäten des Theismus entsprechen müssten und dass sich von selbst verstehe, dass jeglicher Pantheismus keine ursprüngliche, sondern nur eine abgeleitete und untergeordnete Welt- und Lebens-Auffassung vertrete. Wenn der Verfasser nur auch erwogen hätte, was daraus folgt! Es folgt aber daraus, dass überall der Theismus dem Pantheismus geschichtlich vorausgegangen sein muss, folglich älter ist als die Lehren der Aegypter, Inder, Perser etc., was sich sehr schlecht verträgt mit der materialistischen Annahme der Erhebung des Menschen aus der rohen Thierheit, wenn man sich nicht wieder hinter unerwiesene Hypothesen von einem fabelhaften Alter der Menschheit verstecken will. Sehr richtig erkennt der Verfasser den Pantheismus als ein zweideutiges Mittelding zwischen Theismus und Naturalismus, als eine widerspruchvolle Halbheit. Aber er findet doch noch den Sprung vom monistischen Naturalismus zum pluralistischen Materialismus erforderlich, um in das Himmelreich der wissenschaftlichen Erkenntniss einzugehen und sieht nicht, dass dieser *salto mortale* vollends zum Untergang und zur Auflösung aller Wahrheitserkenntniss führen muss, wie oben bereits nachgewiesen wurde. Nach der vom Verfasser versuchten zersetzenden Kritik Spinoza's ist die Feier dieses Philosophen nur aus der nicht ungegründeten Vorstellung zu erklären, dass der Spinozismus der Vorläufer des Materialismus ist.

Die Kritik Locke's enthält manche beachtenswerthe Gesichtspunkte. Seine Lehre wird aber nicht umfassend genug dargelegt und sein zum Materialismus hinsinkender Sensualismus willkommen geheissen. *)

Die Tendenzen des Verfassers verlangen möglichste Herabsetzung des Leibniz. Diese Tendenz kündigt sich schon in der Uebersicht an: „Leibnizens eklektische Reflex- und Gelegenheitsphilosophie: Verunstaltung der Bruno'schen Monadenlehre." Dies zeigt schon, dass wir nur eine Verunstaltung der Leibnizischen Philosophie zu erwarten haben. Eklekticismus ist diese durchaus nicht, sondern ein selbstständiges Gedankengebilde geistreichster Art, erwachsen auf dem Grunde einer Kenntniss der Geschichte der Philosophie, welche vor ihm Keiner in gleicher Weise umfasst hat. Reflex-Philosophie kann man jene Locke's nennen, aber nicht die das Intuitive und Apriorische achtende des Leibniz. Wenn er seine philosophischen Schriften gelegentlich entwarf, so hat er doch seine Gedanken nicht gelegentlich gedacht. Seine Monadenlehre entsprang ihm aus seiner Erkenntniss der Mängel Spinoza's. Sie wäre entstanden, wenn es auch keinen Bruno und keinen Nikolaus von Cusa gegeben hätte. Seine Monadenlehre ist keine Verunstaltung der Bruno'schen, die selbst nur eine Verunstaltung der Lehre des Nikolaus von Cusa war. Dies konnte Leibniz nicht wohl unbekannt geblieben sein, so wenig als dass in anderen Schriften Bruno's die Hauptfehler Spinoza's bereits anzutreffen waren. Die Monadenlehre des Leibniz ist jener des Nikolaus von Cusa verwandter als der haltungslosen Bruno's. Was an ihr mangelhaft ist, wird durch die (von Leibniz schlagend widerlegte) absolute Atomistik und den Materialismus sicherlich nicht verbessert. Ein höheres Maass von praktischer Thatkraft hätte Leibniz schon inwohnen dürfen. Aber die Früchte seiner rastlosen Arbeitskraft sind so ausserordentlich gross, dass sie die Leistungen Spinoza's riesig überstrahlen und noch weit mehr überstrahlen werden, wenn seine Werke erst einmal vollständig an das Licht getreten sind. Wenn der Spinozismus längst erloschen sein wird, werden die Ideen des Leibniz noch weit durch kommende Jahrhunderte hin leuchten.

David Hume ist natürlich ein besonderer Liebling des Verfassers. Wäre er nach ihm nicht mehr als ein Skeptiker gewesen, so würde er ihm nicht eine hervorragende Stellung angewiesen haben.

---

*) Am vollkommensten lernt man diesen Philosophen kennen aus Dr. Emanuel Schärer's: John Locke: Seine Verstandestheorie und seine Lehren über Religion, Staat und Erziehung. Leipzig, Weber, 1860.

Er ist nach ihm ein trefflicher Gesinnungs-Philosoph, obgleich er, immer entschiedener seine „unbefangene“ Weltauffassung im Gegensatz zu der gewöhnlichen Gottesidee formulirend, doch niemals darauf verzichtete, in einem gewissen Maasse die Redeweise der theistischen Vorstellungsart in seinen religionsphilosophischen Erörterungen beizubehalten. Nicht auf D. Hume, sondern auf Baader würde passen, wenn der Verfasser (S. 376) sagt: „Gedanken von geringer Tragweite werden auch gewöhnlich diejenigen sein, welche sich von der Zeitströmung tragen lassen. Geisteserrungenschaften aber, die nicht Geschöpfe, sondern selbstschöpferische Mächte sein sollen, werden nur ausnahmsweise auf sofortige allgemeine Anerkennung und Wirksamkeit zu rechnen haben.“

Die dritte Abtheilung des Werkes: Die Philosophie seit ihrer schöpferischen Wiederaufnahme durch die Deutschen, beginnt mit Kant. Dieser Philosoph soll nach dem Verfasser in der That in der Kritik der Raum- und Zeit-Vorstellungen eine neue Epoche eingeleitet haben. Zwar soll diese Kritik und Lehre nicht ganz richtig sein, aber doch einen wahren Bestandtheil enthalten. Und auf diesem wahren Bestandtheil soll die epochemachende Bedeutung Kant's ruhen. „Man nehme ihm seine Erfolge in der Kritik der Raum- und Zeit-Vorstellungen und es bleibt nur ein Erkenntnisstheoretiker übrig, der mit einem Scharfsinn, wie ihn auch der mittelalterliche Scholasticismus aufzuweisen hat*), den englischen Kriticismus theils bearbeitete und für die Deutschen umgestaltete, theils auch in fehlgreifender Weise bekämpfte oder in einigen Richtungen gar mit unvereinbaren Schultraditionen versetzte. Vergessen wir also nicht, dass die hohe Rangstellung des Königsberger Philosophen ganz und gar von der Würdigung seiner Raum- und Zeit-Theorie abhängig bleibt.“ **) Die weitere Ausführung dieser Auffassung ist sehr nachlesenswerth. Wie die Beurtheilung des Verfassers ausfallen werde, lässt sich schon hieraus und aus der folgenden Aeusserung errathen: „Die Kantische Gedankenhaltung ist äusser-

---

*) Der Scholasticismus hat also doch Denker aufzuweisen, die dem Scharfsinn eines Kant gleichkommen. Und doch erlaubt sich der Verfasser, mit Verachtung von der Scholastik zu sprechen.

**) Dass Baader die Kantische Raum- und Zeittheorie wie ein Kartenhaus umblies, davon weiss der Verfasser und mit ihm der grösste Theil der heutigen Philosophen nichts, wie überhaupt nichts von der genialen scharfsinnigen Raum- und Zeittheorie Baader's. Merkwürdig ist, dass auch der Ankläger der neuern Philosophie, Wolfgang Menzel, nicht die blasse Spur einer Kenntniss der Leistungen Baader's verräth.

lich fast überall nüchtern, verräth aber bei näherer Betrachtung den Hintergrund eines ganz eigenthümlichen moralischen Mysticismus. Die etwas trockene und sehr schulmässige Aneinanderreihung, Gruppirung und Bewegung der Gedanken lässt eine Unterströmung durchblicken, und der Compas, auf den der kritische Lenker des Schiffes sieht, ist so gut verwahrt und hat einen solchen Ort erhalten, dass eine besondere Anstrengung der Aufmerksamkeit dazu gehört, sich bei den günstigen Gelegenheiten auch nur von seiner Existenz zu überzeugen.“ Dies führt der Verfasser noch weiter aus und behauptet, gleichwie die mystischen Imaginationen ein Reich von Hintergedanken bildeten, von denen einzelne Spuren bei den neuern Philosophen, so weit sie an die Theosophie streiften, regelmässig aufzufinden seien, so spiele bei Kant eine besondere Abart jenes Zuges zum Dunkeln, vielleicht die gefährlichste von allen, nämlich die moralische Mystik, eine das Gedankenspiel an geheimen Fäden leitende Rolle. „Einerseits ist die strengste moralische Gesinnung ein Antrieb zur Darlegung der Wahrheit oder des für Wahrheit Gehaltenen, und andererseits ist eben dieses Moralprincip der Ausgangspunkt und letzte Grund des Kantischen Mysticismus gewesen. Nicht die Gottesvorstellung und nicht die Unsterblichkeits-Idee an sich selbst, auch nicht die Gedanken von einer metaphysischen Freiheit haben in dem Privatsystem des Kantischen Glaubens den ersten Platz eingenommen. Vor allen diesen Conceptionen ist an erster und entscheidender Stelle die Idee eines durchaus mystisch gedachten Moralprincips massgebend gewesen. In diesem dunkeln, niemals gehörig gekennzeichneten, ganz entschieden supranaturalistisch und spiritualistisch gefassten Princip ist der Schwerpunkt der Kantischen Privat-Metaphysik zu suchen. Dieses letztere hatte die Idee des Glaubens, nicht des Wissens.“ In diesen Behauptungen tritt vor Allem zu Tage, was Referent vorlängst gegen die gemeine Meinung geltend gemacht hat, dass mit Unrecht Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel als wissenschaftliche Philosophen Baader als Theosophen und Mystiker entgegengesetzt würden und dass vielmehr ihnen allen Theosophie und Mystik, wenn auch in unterschiedenen Graden, gemeinschaftlich sei, nur mit dem grossen Unterschiede, dass den andern Allen eine Pseudomystik vorzuhalten sei, indess gerade Baader nicht zwar reinmethodisch aber dennoch wissenschaftlicher die ächte und gesunde Mystik begründet habe. Das letztere würde der Verfasser nun zwar nicht einräumen, schon weil ihm alle Mystik bereits von Haus aus für ungesund gilt. Als ob selbst der Materialismus der Mystik entgehen könnte und als ob nicht gerade er die schlechteste Sorte alles Mysticismus wäre! Wenn

Baader einmal, wovon die von ihrer vermeintlichen Weisheit stolz eingenommenen Herren natürlich nichts wissen, den Materialismus Thiermystik genannt hat, so hat er damit die allgemeinere Bezeichnung: Stoffmystik, nicht ausschliessen wollen. Der Materialismus ist Stoffmystik, die schlechteste Sorte aller Mystik. Wäre er nicht schon darum Mystik und zwar schlechte Mystik, weil er Glaube und zwar Aberglaube an den Stoff ist, so wäre er es doch darum, weil er mit dem abergläubig angenommenen Stoff doch nicht auslangt, sondern ihm Nichtstoffliches, Nichtsinnliches, Uebersinnliches beilegen muss, wonach also das Stoffliche nichtstoffliche, das Sinnliche nichtsinnliche Eigenschaften haben soll, von denen er übrigens weder eine exacte, noch eine umfassende oder erschöpfende, folglich am allerwenigsten eine absolute Erkenntniss haben kann. Er weiss unermesslich weniger von seinem vorausgesetzten Stoff, als derselbe in seinen Eigenschaften als Kraftwirkungen an sich erkennbar macht, eigentlich nichts, er weiss gar nicht, was derselbe alles wirken kann, und muss es bei jeder Beobachtung hinnehmen, wie es kommt, und käme es noch so sinnverwirrend und widersprechend, so müsste er es also hinnehmen und das Unsinnigste für gleich wahr halten wie das, welches ihm keinen Widersinn darzubieten scheint *). Ob aber in dem letzteren keiner sei, darüber würde er nie entscheiden können und folglich kann bei ihm von wahrer Wissenschaft nie die Rede sein. Es löset sich Alles in Erscheinung und die Erscheinung in möglichen Schein auf. Die vorausgesetzten Atome sind unverbürgter und unverbürgbarer Rückschluss aus dem Sinnlicherscheinenden, welches so zufällig ist, als das, dem es erscheint, das früher nicht war, später nicht sein wird und auch gegenwärtig nicht ist, sondern nur erscheint oder scheint.

Besonders anstössig ist dem Verfasser der Satz Kant's: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." Mit Recht anstössig, aber nicht aus dem richtigen Grunde. Denn könnte das Wissen aufgehoben werden, so wäre gar kein Platz mehr für das Glauben, das vom Aberglauben zu unterscheiden wäre, zu bekommen. Kant's Zusatz, der Dogmatismus der Metaphysik (das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen) sei die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, streift bereits an Jacobi's Behauptung, dass alle strenge Wissenschaft zum Atheismus führe, was der Verfasser

*) Mit der Behauptung, Widerstreite der Naturkräfte seien keine Widersprüche, richtet der Verfasser darum nichts aus, weil die blinde Materie auch abnorme, widersinnige Widerstreite gebären könnte.

wähnt wahr gemacht zu haben. Es ist übrigens nicht unrichtig, wenn der Verfasser sagt, dass die Philosophie Kant's von zweierlei mit einander unvereinbaren Antrieben gestaltet worden sei. Darum ist sie auch nicht weniger widerspruchsvoll, als die Philosophie seiner Nachfolger, Fichte's, Schelling's Hegel's und Herbart's. Der Widerspruch ist nur bei Hegel und Herbart — in entgegengesetzer Weise — an die Oberfläche herausgetrieben. Es ist gar nicht zuviel gesagt, wenn der Verfasser geradezu behauptet: „Eine gewisse skeptische Haltung, die den Verstand an seiner natürlichen Machtentwickelung hindern möchte, und die ihm einen Verzicht auf sich selbst und seine unbedingte Geltung zumuthet, wird nur von denen nicht erkannt werden, deren Vorurtheile und Interessen stärker sind, als dass sie eine unbefangene Würdigung des Kantischen Gedankenkreises zuliessen. Es sind nicht erst die Bestrebungen der neueren Zeit gewesen, die dem Verstande in seiner entscheidenden Thätigkeit auf sich selbst zu verzichten zugemuthet haben, — es ist vielmehr schon der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft als der Urheber einer Wendung anzusehen, durch welche nichts Geringeres gefordert wird, als dass der theoretische Verstand ein Saltomortale in die Arme jenes erdichteten Etwas machen solle, welches von Kant als praktische Vernunft bezeichnet wird und in Wahrheit nichts als ein Geschöpf seines moralischen Mysticismus ist.“ Daraus folgt nun keineswegs, dass der Uebergang von der theoretischen Vernunft zur praktischen nicht auf streng wissenschaftlichem Wege möglich wäre, aber es ist einzuräumen, dass Kant's Uebergang ein Saltomortale ist. Auch darin ist dem Verfasser recht zu geben, dass Kant — abgesehen von den kritischen Einleitungen und mancherlei Anhängen — sich als die Aufgabe der Philosophie die Sicherstellung des Glaubens an einen Gott, eine metaphysische Freiheit und eine Unsterblichkeit der Seele dachte. Auch den (falschen) Weg, den Kant zu dieser Sicherstellung einschlug, bezeichnet der Verfasser richtig. Er bekunde sich in dem höchst merkwürdigen Schlusse: Wenn es sich ausmachen lässt, dass die theoretischen Kräfte des Geistes nicht im Stande sind, sei es für, sei es wider jene drei Ideen etwas festzustellen, so bleibt der Glaube an dieselben in seinem bisherigen Besitzstande. Also die blosse Möglichkeit, und zwar die rein negative Möglichkeit des Daseins eines Gottes bleibt nach Kant übrig und lässt den Glauben an ihn offen. Besser begründet ist auch Kant's Glaube an die metaphysische Freiheit und an die Unsterblichkeit nicht, wenn nicht noch schlechter. Die Kritik Kant's ist das Scharfsinnigste, was in dem ganzen Buche vorkommt. Das Ergebniss ist, dass die Kantischen Conceptionen

eine verstandesmässige und eine mystische Seite haben. Daraus erwuchs eine Zweiseitigkeit seiner Philosophie, die in Kant's Nachfolgern immer mehr in Idealismus und Realismus zerfiel und in dem heutigen Gegensatz der Theosophie und des Materialismus gipfelt. Doch darf nicht übersehen werden, dass die Theosophie nur beziehungsweise dem Materialismus gegenübersteht, während sie an sich die übergreifende Einheit des Idealismus und Realismus ist, wenn Idealismus und Realismus im rechten Verstande genommen werden. Die Wirksamkeit der Kantischen Philosophie schreibt der Verfasser weniger der rein wissenschaftlichen Seite als dem mystischen Pol derselben zu. Damit hing nach dem Verfasser zusammen, dass die Kantische Philosophie eine Gesinnung hatte und damit einen Vorzug, „den die solideren Kreise des Publicums damals zu schätzen wussten". „Der Charakter des Philosophen hat daher einen überwiegenden Antheil an jenem breiteren Einfluss gehabt." Nur lässt uns der Verfasser über das nähere Verhältniss des mystischen Pols zur Gesinnung Kant's im Dunkeln und zeigt uns nicht die Möglichkeit davon, wie die Kantische Philosophie eine Gesinnung hätte haben können, wenn sie nicht bloss ihre, sondern alle Mystik, was doch der Verfasser verlangt, über Bord geworfen haben würde.

Des Verfassers Beurtheilung der Reactionen gegen den modernen Kriticismus: Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, könnte kaum herber ausgefallen sein. Er wirft ihnen Willkür und Widersprüche in einem Grade vor, wie es kaum noch bisher geschehen ist. Man kann auch diese Vorwürfe nicht schlechtweg unbegründet nennen. Sie sind in der Hauptsache nur zu begründet. Die eminente Begabung dieser Philosophen, der Reichthum ihrer Gedanken, ihr sonstiger culturhistorischer Werth wird davon nicht berührt. Auch hat der Verfasser darin nicht Unrecht, ihnen eine Art restaurativer Tendenz zuzuschreiben. Die besondere Art derselben aber kennzeichnet er nicht genau genug. Es war nicht hinlänglich, etwa im Stillen zu wissen, dass diese restaurative Tendenz sich weder an der heil. Schriftlehre noch an der Dogmatik irgend einer christlichen Confession eine Schranke zog oder doch nach einer materiellen Uebereinstimmung mit ihr rang. Es musste auch ausgesprochen werden, dass sie nur ein misslungener Versuch war, den Ideengehalt der Religion vom Buchstaben der Satzungen zu befreien und in die philosophische Erkenntniss zu erheben. Ja noch etwas Uebleres als ein misslungener Versuch war sie; denn sie verdient keinen anderen Namen als den einer Pseudo-Restauration. So misslungen indess dieser Versuch in allen seinen bezeichneten Gestaltungen war, so trug er doch grosse Züge in sich (am meisten in Schel-

ling) und dürfte als Vorstufe eines gelungeneren doch nicht zu unterschätzen sein.

Baader wird von dem Verfasser nicht einmal erwähnt, geschweige ihm eine Stelle in der Geschichte der Philosophie eingeräumt. Die Beweggründe zu diesem Verfahren wären ganz wohl verständlich, wenn man auch annehmen könnte, dass der Verfasser eine vollständige und eben so umfassende Kenntniss der Werke Baaders besässe, als von den Werken Kant's. Dies aber wird von dem Referenten in hohem Grade bezweifelt. Daher er den Verfasser schon darum nicht für competent erachten kann, über den Werth Baaders für die Philosophie zu entscheiden. Es sind Geschichtschreiber der Philosophie zu erwarten, welche Baader besser zu würdigen verstehen werden, wie Einige, namentlich Erdmann, ihn bereits in die Geschichte der Philosophie eingeführt haben.

Zuletzt handelt der Verfasser von Schopenhauer, Comte und der gegenwärtigen Philosophie. Es war zu erwarten, dass er das Mystische Schopenhauer's nicht unberührt lassen werde. Nur ist die Frage, ob er berechtigt war, von einem nebenherlaufenden mystischen Privatsystem Schopenhauer's zu sprechen. Andern möchte sein System durch und durch mystisch erscheinen, wenigstens möchte eine strenge und durchgreifende Scheidung einer wissenschaftlichen und einer mystischen Seite dieser Philosophie Niemandem, auch dem Verfasser nicht, gelingen. Was man die wissenschaftliche Seite Schopenhauer's etwa nennen könnte, ist nicht bloss schwach, sondern auch widersprechend, seine Mystik ist die purste Pseudomystik.*) Seine Widersprüche sind so gehäuft, ja gehäufter als bei Kant und seinen so geringschätzig behandelten Nachfolgern. Seine Lehren sind nicht einmal neu, sondern durch eine gewisse brillante Darstellungsart für Dilettanten blendender gemacht, wie er denn der Philosoph der Dilettanten in der Philosophie ist, im Kreise der Philosophen aber keinen bedeutenden Einfluss geübt hat. Was man als Anklänge an Tieferes bei ihm findet, ist noch immer nur Caricatur der tiefsinnigsten Mystiker, ganz besonders J. Böhme's. Sein Freisinn ist Freigeisterei, sein Freimuth ist Wuth gegen Gegner und Andersdenkende, sein Pessimismus ist Verzweiflung an der Herrschaft und dem Siege des Guten. Sein Determinismus ist der Bankerott des Verstandes wie der Gesinnung, seine Freiheitstheorie

*) In den Einleitungen zu Baader's Werken, im 2. Bande meiner Philosophischen Schriften und sonst ist Schopenhauers Philosophie kritisch widerlegt und damit auf's Haupt geschlagen.

ist das Gericht über ihn selbst und unterwirft ihn demselben Urtheil, welches er über Spinoza verhängt hat. Die beste Seite, die man ihm abgewinnen kann, ist die Anregungs-, ja Aufregungskraft seiner geschmack- und reizvollen Darstellungsart. Die Vielseitigkeit seiner aus eigenem Fond wie aus reicher Literaturkunde erwachsenen, meist originell ausgeprägten Gedanken und das Aufwerfen und Hin- und Her-Wenden der schwierigsten und grössten Probleme. Seine Schriften werden nicht untergehen und nicht vergessen werden. Aber eine philosophische Schule kann sich kaum um sie bilden, wenigstens wird Schopenhauer nicht einen einzigen Jünger aufzuweisen haben oder gewinnen, der, seinen Hauptgrundsätzen treu, in der Philosophie von Bedeutung werden könnte. Sie gehen vielmehr alle von ihm ab, der Eine in dem, der Andere in jenem. *) Des Verfassers Hochstellung Schopenhauer's in Rücksicht der Ergebnisse seiner Forschung ist stark beeinflusst von der Vorstellung, dass er ihm als der nächste Vorläufer des Materialismus erscheint. Es nimmt sich seltsam aus, von dem Materialisten den Erzmystiker als den grössten Philosophen des 19. Jahrhunderts gefeiert zu sehen, während der Gefeierte doch so bodenlos sich selbst widersprechend ist, dass ein Anderer den extremsten subjectiven Idealismus aus ihm ableiten könnte. Seine Philosophie hebt alle Geschichte auf. Seine Politik ist absolutistisch und reactionär. Sein Atheismus muss doch wieder den Theismus für möglich erachten. Sein Nihilismus ist doch nur hypothetisch, wie seine ganze Philosophie. Er weiss, dass er im Grunde nichts weiss. Wozu dann der Lärm der stark angeklopften hohlen Tonne? Wäre der skeptische und quietistische Zug in Schopenhauer nicht, so könnte man ihn, wenn es hoch kommt, allenfalls eine Art norddeutschen Schelling's der früheren Periode nennen. Denn an die zweite ragt er trotz ihrer grossen Mängel ohnehin nicht hinan. Aehnlich könnte man den Verfasser — *cum grano salis* — eine Art norddeutschen Feuerbach nennen.

Recensent hat sich mit den Systemen Fichte's, Schelling's, Hegel's und Herbart's niemals vereinbaren können, aber ein grosses, geistvolles, geniales Streben, welches nicht ohne vielfache Früchte blieb, hat er in denselben immer anerkannt, ja diese Periode der Philosophie erschien ihm sogar wegen des erstaunlichen Reichthums ihrer nach allen Richtungen anregenden Ideen grösser als jede vor-

*) Nur in seinen Atheismus verrennen sie sich noch fester als er selbst und werden zuletzt vom Materialismus verschlungen werden. Der Verfasser hält ihnen die offenen Arme schon entgegen.

ausgegangene und eine noch grössere vorbereitend. Schopenhauer selber konnte nur als ein absonderlicher Seitenzweig der herrschenden Philosophie gelten, als eine verworrene Mischung von Hume'schen, Locke'schen, Kantischen, Fichte'schen, Schelling'schen Elementen mit occidentalisch zugestutzten indisch-buddhistischen Vorstellungen in den Engländern und Franzosen abgelauschten, dem Feuilletonstil angenäherten brillanten Darstellungen von äusserlich scheinbarer Klarheit und innerer grosser Unklarheit. Der verbissene Unmuth darüber, sich wenig berücksichtigt zu finden und nicht als der Erste zu gelten, liess ihn heftig auf die stammgenössischen Deutschen schimpfen und gewisse ausländische, französische und englische Schriftsteller wegen freigeistiger Richtung und geschmackvoller Darstellung lobpreisen. Damit hing es sicher zusammen, dass zuerst vom Ausland her — von England — für Schopenhauer in die Posaune gestossen wurde. Wenn ein Deutscher im Ausland Furore macht oder auch nur von einer einzelnen Stimme, wenn sie nur laut genug tönt, ausposaunt wird, da sind die Deutschen stets bereit, eine bis dahin verkannte oder vernachlässigte Grösse unter ihnen zu entdecken. Mit Hülfe einiger Artikelschreiber und eines bereitwillig gewordenen Verlegers war das Schopenhauer-Fieber in Deutschland fertig. Es konnte sich begreiflich nicht viel über die Philosophen verbreiten, sondern grassirte unter den Dilettanten und Halbdilettanten der Philosophie, die auch philosophische Schriften nicht verschmähen, wenn sie in leicht hinfliessenden Formen drastisch, witzig, pikant, romantisch genug sind, um eine bald geistreich spielende, bald aufregende Unterhaltung zu gewähren. Etwas philosophisches Interesse, das nicht sehr tief geht, pflegt dabei allerdings mitzuspielen. Schopenhauer wusste der Bewegung durch allerlei Gewürz, besonders durch seine Abhandlung über die Universitäts-Philosophie nachzuhelfen. Diese berüchtigte Abhandlung ist keine würdige wissenschaftliche Kritik, sondern ein Pasquill, theils von Ehr- und Ruhmsucht, theils vom grimmigen Hass alles Religiösen eingegeben. Diese und andere Windbeuteleien Schopenhauer's nimmt der Verfasser, der so oft in seinen Urtheilen sich doppelten Maasses und Gewichtes bedient, als vollwichtige und bedeutsame Leistungen und setzt seiner tendenziösen Corruption der Geschichte der Philosophie mit der kecken Voraussage die Krone auf, die Zukunft werde das Philosophiren der von Schopenhauer charakterisirten drei oder vier Persönlichkeiten als die „Periode der Unredlichkeit" bezeichnen. In der Gegenwart hat der Verfasser offenbar noch keinen nennenswerthen Mann gefunden, der ihm in diesem leichtfertigen Urtheil beipflichtete. Es sei denn im entgegengesetzten Lager der protestantischen oder katholischen

Eiferer oder in einem sonderbaren Mittelwesen zwischen beiden, wie Wolfgang Menzel, der in seiner „Kritik des modernen Zeitbewusstseins“ bezüglich der Philosophie das Kind mit dem Bade verschüttet. Die Zukunft aber wird erkennen, dass dieses Attentat auf die Ehre der Heroen der deutschen Philosophen zu den entartetsten Auswüchsen unserer Zeit gehört. Schopenhauer wird nicht als der würdigste, sondern der Gesinnung nach als der unwürdigste Repräsentant der nachkantischen Philosophie bezeichnet werden. Nur diejenigen werden dem Studium seiner Schriften erheblich dankbar sein können, die von seinen Beziehungen zu einer von ihm unverstandenen Mystik sich anleiten lassen, nach tieferen Quellen zu graben.

Zuletzt geht der Verfasser noch auf Comte, Feuerbach und Mill ein, in einer von seinem Materialismus beeinflussten Weise, die Anderen zur Beleuchtung überlassen werden mag. Wie hoch sich die Anmassung des Verfassers versteigt und mit welcher hoffärtigen Geringschätzung er auf alle philosophischen Bestrebungen und Leistungen herabblickt, die nicht irgend einen ferneren oder näheren Bezug zum Materialismus beurkunden, zeigt das tiefe Stillschweigen über Krause, H. Ritter, I. H. Fichte, Weisse, C. Ph. Fischer, Lotze, Trendelenburg und Andere. Tendenziöser kann man nicht leicht die Geschichte der Philosophie entstellen.

47.

Geschichte der neueren Philosophie von Kuno Fischer. Erster Band. Descartes und seine Schule. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. René Descartes. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Mannheim, Bassermann, 1865.

Baruch Spinoza's Leben und Charakter. Ein Vortrag von Kuno Fischer. *Ibid.* 1865.

Der erste Band dieser Geschichte der neueren Philosophie hat in der zweiten Auflage eine sehr bedeutende Umgestaltung und Erweiterung erfahren. Während in der ersten Auflage kaum die erste Hälfte der Lehre des Cartesius und seiner Schule gewidmet war, ist in der zweiten der ganze erste Band der Lehre des Carte-

sius gewidmet. Die Form von Vorlesungen ist hier abgestreift. Der Verfasser hat eine Einleitung vorausgeschickt, in welcher er sich über Geschichte der Philosophie als Wissenschaft verbreitet und den Entwickelungsgang der Philosophie von ihren Anfängen im griechischen Alterthum an bis zu Cartesius in gedrängter Uebersicht vorführt. Diese Uebersicht kann nur als in allen Hauptsachen gelungen bezeichnet werden und erweist sich überall als gründlich, klar und die Entwickelungsstufen scharf bezeichnend. Das erste Buch ist sodann dem Leben Descartes und der Entstehung seiner Lehre gewidmet. Keine der bisherigen Biographieen unseres Philosophen gibt uns eine so gründliche und vollständige Schilderung des Lebens dieses grossen Denkers und der Entstehungsgeschichte seiner Lehre und keine würdigt den Charakter des Mannes in so massvoller und treffender Weise. Das zweite Buch, der Darstellung der Lehre des Cartesius gewidmet, umfasst eilf Capitel. Die neun ersten sind der Lehre selbst, das zehnte den Einwürfen seiner zeitgenössischen Gegner und den von ihm gegebenen Erwiderungen gewidmet und das eilfte enthält die Kritik seiner Lehre. Im Gesammturtheil kann nur gesagt werden, dass diese Darstellung der Lehre des Cartesius an eindringendem Verständniss alle bisherigen uns bekannt gewordenen Ausführungen hinter sich zurücklässt. Das erste Capitel handelt über die neue Methode unseres Denkers in eingehender Weise und mit durchgängiger Gründlichkeit. Das zweite Capitel erläutert befriedigend den Anfang der Philosophie im Zweifel als theoretischen Grundsatz. Das dritte Capitel gibt erhellenden Aufschluss über das Princip der Philosophie und der Gewissheit im Sinne des Cartesius. Das vierte Capitel wendet sich zu der Gottesidee und den Beweisen vom Dasein Gottes. In dieser lichtvollen Darlegung ist als besonderes Verdienst hervorzuheben die Nachweisung davon, dass und wie sich der ontologische Beweis des Cartesius von dem scholastischen (anselmischen) unterscheidet. Das fünfte Capitel: über den Ursprung des Irrthums, führt uns mit Ueberwindung nicht geringer Schwierigkeiten tief in das Innere der Eigenthümlichkeit der Cartesianischen Lehre hinein. Die drei folgenden Capitel (das 6te, 7te und 8te) stellen die Naturphilosophie des Cartesius dar, worin uns mit durchsichtiger Klarheit der innere Zusammenhang der Cartesianischen Lehre entgegentritt. Auch das Frappante wird uns klar, dass Cartesius ungeachtet seiner mechanischen Naturauffassung zu der Behauptung geführt wird: es gibt keine Atome: eine Behauptung, die allerdings streng aus der Cartesianischen Identificirung des Körpers und der Ausdehnung folgt. Denn innerhalb der Ausdehnung kann es nichts geben, das unaus-

gedehnt, also untheilbar wäre. Die kleinsten Theile der Körper sind immer noch theilbar, also nicht Atome, sondern Corpuskeln. Was hier Corpuskeln genannt wird, nennt Baader, der ebenfalls Anti-Atomist ist, Differenzialien. Da es nach Cartesius keine Grenze der Ausdehnung gibt, so gibt es nach ihm auch keine Grenze der Körperwelt und die Körperwelt ist ihm also endlos. Es ist von Interesse hier zu bemerken, dass bereits Nikolaus Cusanus, ein Jahrhundert vor Copernikus, zu der Annahme der Unermesslichkeit des Raumes und hiermit des Weltalls gelangt war, aus welcher er sogar die Nothwendigkeit der kreisförmigen Bewegung der Erde im Raume ableitete. Auffällig ist hierbei nur, dass Cartesius die Frage sich nicht aufgeworfen zu haben scheint, ob mit der Annahme der Unendlichkeit des Raumes sich die Nichtannahme der Unendlichkeit der Zeit vereinbaren lasse. Wir räumen nicht ein, dass von jener Voraussetzung aus die Consequenz der Pantheismus gewesen wäre, wohl aber allerdings die Annahme der Ewigkeit der Schöpfung und somit des göttlichen Schöpfungsactes. Das neunte Capitel stellt die Lehre des Cartesius von den Leidenschaften der Seele dar. Diese Darstellung ist von ausgezeichneter Gründlichkeit und eröffnet uns einen tiefen Blick in die geniale Natur des Begründers der neuern Philosophie. Im zehnten Capitel behandelt der Verfasser die Einwürfe der Gegner und die Erwiderungen des Cartesius. Aus keiner der bisherigen Darstellungen der Cartesianischen Lehre lernt man diese so vollständig, so klar und übersichtlich kennen als hier. Dieses Capitel enthält eine wesentliche Erweiterung und Vervollständigung unserer Kenntniss des Cartesianischen Lehrgebäudes. Das eilfte und letzte Capitel enthält des Verfassers Kritik der Lehre des Cartesius und entwickelt daraus die neuen Probleme, deren Lösung in den nachfolgenden Systemen versucht worden ist.

Bis auf einen Punkt kann man auch dieser scharfsinnigen und klaren Kritik die Anerkennung nicht versagen. Dieser eine Punkt ist der, dass der Verfasser zwar nicht ausdrücklich sagt, aber in seinen Begriffen (S. 512) doch durchblicken lässt, dass er den ungelösten Widerspruch des Cartesius zwischen seinem theologischen und seinem naturalistischen Princip nur im Pantheismus für lösbar hält, während wir diese Lösung nur in einem solchen Theismus suchen können, der Theismus und Naturalismus im obersten Princip selbst vereinigt und damit eben erst die wissenschaftlichen Mittel gewinnt, Gott und Welt, Geist und Natur zu unterscheiden, ohne sie durch eine unausfüllbare Kluft auseinanderzureissen. Die Cartesianische Ueberspannung des Unterschiedes von Gott und Welt, von Geist und Natur, die zum zweifach unbegreiflichen Dualismus

wird, kann nicht durch Aufhebung des Unterschiedes selbst im pantheistischen Monismus überwunden werden, denn in ihm geht Gott in der Welt, der Geist in der Natur unter, sondern nur durch Aufhebung der Ueberspannung des Unterschiedes und somit Bewahrung des Unterschiedes selbst, der diejenige Einheit nicht ausschliesst, welche in der Wesen-Abstammung aller Dinge, des Geistes und der Natur aus Gott, dem Urwesen nothwendig aufgedrückt ist.

Der Vortrag K. Fischer's über Spinoza's Leben und Charakter übertrifft alle bisherigen Biographieen dieses Philosophen. Niemand hat noch die zum Theil trübe fliessenden Quellen über das Leben Spinoza's, die Nachrichten von Bayle, Kortholt, Colerus, Lucas, Boullainvilliers so unbefangen gewürdigt, als der Verfasser, und darin Wahrheit von Irrthum, Sicheres von Unsicherem zu scheiden gewusst. Insbesondere ist Spinoza's Entwickelungsgeschichte bis auf einen Hauptpunkt mit der grössten Klarheit uns vor Augen gelegt. Sie geht nämlich eigentlich nur bis zum Beginn seiner Schriftstellerthätigkeit. Der Verfasser lässt sich auf die Reihenfolge seiner Schriften hier nicht ein und zeigt uns nicht die Entwickelungsgeschichte seines Systems. Ueber diese sind aber die Untersuchungen noch keineswegs abgeschlossen oder irgendwie erschöpft. Nirgends noch ist das Verhältniss genau genug bestimmt, in welchem Spinoza's Principien der Cartesianischen Philosophie zu dieser selbst stehen, und man hat nur eben angefangen, zu untersuchen, inwiefern und wie weit der theologisch-politische Traktat mit der Ethik übereinstimmt und nicht übereinstimmt. (Beachtenswerthe Nachweisungen befinden sich hierüber in A. von der Linde's: Spinoza und seine Lehren.) Endlich ist der neuaufgefundene (von J. v. Vloten herausgegebene) Traktat Spinoza's: *De Deo et homine ejusque valetudine,* nicht gewürdigt und mit der Ethik verglichen worden. Wir können allerdings erwarten, dass der Verfasser in dem zweiten Bande der zweiten Auflage seiner Geschichte der neueren Philosophie sich der Erledigung dieser Aufgaben zuwenden wird. Der Charakter Spinoza's wird in das glänzendste Licht gestellt. Imponirend und in gewisser Beziehung gross und bewunderungswürdig ist dieser Charakter allerdings, aber er hat in seiner seelenlosen Kälte etwas Abstossendes und Unheimliches. Wen sollte es nicht frösteln, Tugenden von ihm wie Zahlenverhältnisse und geometrische Figuren behandelt zu sehen. Er war besser als seine Theorie, aber für diese ist das keine Empfehlung.

Geschichte der neuern Philosophie von Kuno Fischer. Erster Band. Descartes und seine Schule. Zweiter Theil. Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Heidelberg, Bassermann, 1865.

Der vorliegende zweite Theil des ersten Bandes der Geschichte der neuern Philosophie des Verfassers umfasst 24 Capitel. Das erste Capitel ist der jüngern Schule des Cartesius gewidmet, wohin Clauberg, de la Forge, L. Becker gehören. Der Verfasser weist in ihnen die fortschreitend sich entwickelnden Keime des Spinozismus nach. Das zweite Capitel stellt die Lehre des A. Geulinx dar, in welcher die Richtung zu Spinoza noch stärker hervortritt. Das dritte und vierte Capitel führt in gedrängten Zügen die Lehre des N. Malebranche aus, in welcher er den Uebergang von Descartes zu Spinoza vollendet zu erblicken glaubt. Doch räumt er ein, dass Malebranche dieses Ziel nicht wollte, sogar ihm nach seiner Gesinnung stark widerstrebte. „Je weniger Malebranche dieses Ziel erreichen will, vielmehr demselben aus eigenem und aufrichtigem Drange widerstrebt und das äusserste Gegentheil zu ergreifen sucht, um so deutlicher erhellt die sachliche Nothwendigkeit, die den Geist der neuen Lehre dem Spinozismus unwiderstehlich zutreibt. Die Macht der Gedanken ist in solchen Fällen stärker als die der Neigungen.“ Es ist ausser Frage, dass Malebranche zu dieser Auffassung Anlass gegeben hat durch seine Gleichstellung Gottes mit dem allgemeinsten Wesen, der obersten Gattung, durch seine Bezeichnung der Creaturen als unvollkommener Participationen des göttlichen Wesens und seiner Behauptung, dass, was wir auch begehren, wir es vermöge der uns eingeborenen nothwendigen Liebe zu Gott begehren. Allein sein Geist lebt und webt doch so sehr in dem Glauben und der Erkenntniss Gottes als persönlichen Geistes, dass es sich doch noch fragt, ob Malebranche nicht richtiger in die Mitte zwischen Spinoza und Leibniz zu stellen ist. Dem Geiste und der Gesinnung nach steht Malebranche jedenfalls Leibniz ungleich näher als dem von ihm perhorrescirten Spinoza. Die Untersuchung über die Stellung des Malebranche in der Geschichte der Philosophie kann noch nicht als geschlossen gelten.

Vom sechsten Capitel an ist der ganze vorliegende Band dieses Werkes Spinoza gewidmet.

Zuerst wird das Leben Spinoza's in trefflicher Zeichnung uns vorgeführt, dann erhalten wir genaue Auskunft über die Entstehung

und äussere Geschichte seiner Schriften, welche für das Verständniss seiner Lehren keineswegs gleichgültig ist. Hier vermissen wir nur ein näheres Eingehen auf den von J. van Vloten herausgegebenen Supplementband der Bruder'schen Ausgabe der Werke Spinoza's. Der Verfasser scheint wohl den darin enthaltenen, vor einigen Jahren neu aufgefundenen Traktat *de Deo et homine* (mit Recht) für ächt zu halten, da er seiner in einer Anmerkung als eines Abrisses der Ethik kurz erwähnt.

Die Darstellung der Lehre Spinoza's kann als die gelungenste von allen bisherigen bezeichnet werden. Der Verfasser löst mit Scharfsinn eine Reihe von Schwierigkeiten, die sich bisher einem richtigen Verständniss entgegengesetzt haben, und beleuchtet den inneren Zusammenhang des Systems auf eine so lichtvolle Weise, dass in dieser Rücksicht kaum noch etwas zu wünschen übrig bleibt. Nur den Inhalt des theologisch-politischen Traktats und seine Zusammenstimmung mit der Ethik hätten wir vollständiger dargelegt gewünscht, als geschehen ist.

Das vierundzwanzigste (und letzte) Capitel des vorliegenden Bandes ist der Charakteristik und Kritik der Lehre Spinoza's gewidmet. Nach ihrer allgemeinen Beschaffenheit ist dem Verfasser die Lehre Spinoza's Rationalismus und als Alleins-Lehre Pantheismus. Aber nicht aller Pantheismus ist Spinozismus, sondern der letztere nur eine besondere Form des Pantheismus. Da Spinoza die ewige Ordnung der Dinge nicht als Schöpfung, sondern als Natur fasst, so erhebt sich sein Pantheismus nicht entschieden über den Naturalismus. Denn Naturalismus ist jede Philosophie, welche die Natur nicht aus dem Geiste, sondern den Geist aus der Natur erklärt. Endlich ist der Spinozismus als System der reinen Causalität Dogmatismus. Nachdem der Verfasser diesen dreifachen Charakter des Spinozismus erwiesen und erläutert hat, geht er zu den geschichtlichen Antithesen gegen die Lehre Spinoza's über und beleuchtet die Stellung, welche Bayle, Kant, Hamann, Jacobi, Feuerbach, Fichte, Mendelsohn und Trendelenburg gegen den Spinozismus eingenommen haben. Hier vermissen wir die Rücksichtnahme auf Leibniz, Wolff, Lessing, Herbart, Schelling und Baader, welche meist mächtigere Gegner sind, als die von dem Verfasser genannten. Zuletzt wendet sich der Verfasser zu einer Darlegung der inneren Widersprüche des Spinozistischen Systems. Er fasst sie in sieben Punkte zusammen und zeigt einen Widerspruch:

1. zwischen Gott und der Liebe Gottes.

Denn wenn Gott nach Spinoza den Intellect von sich ausschliesst, so kann dieser Gott kein intellectuelles Verhält-

niss zu sich selbst einnehmen. Wenn Gott kein Selbst ist, so kann er auch nicht sich selbst lieben.

2. zwischen der göttlichen Causalität und der menschlichen Freiheit.

   Denn wenn nach Spinoza Gott das einzige freie Wesen (absolute Causalität) ist, so bleibt für den Menschen nur die Unfreiheit übrig.

3. zwischen Gott und der Erkenntniss Gottes.

   Denn eine Macht, die mich vollkommen bedingt, von der ich ganz und gar abhänge, von der ich nie unabhängig sein kann: eine solche Macht kann auch nie mein Object, mein erkennbares Object werden.

4. zwischen dem menschlichen Geist und den Empfindungen des Körpers.

   Denn da die Bewegungen als solche niemals Empfindungen werden können, so können sie auch nicht im Körper stattfinden, und da der Geist nach Spinoza nur Ideen, aber nicht Empfindungen haben kann, so sind die Empfindungen überhaupt unmöglich.

5. zwischen der klaren Erkenntniss und der Substanz sammt dem Modus.

   Denn der menschliche Geist als Modus oder Glied im Causalnexus der Dinge, als eine der abhängigen, zufälligen Wirkungen, kann sich das Wesen Gottes und der Dinge nicht objectiv machen: er kann nicht Erkenntnisssubject sein. Gott als die schrankenlose Substanz ohne Verstand und Wille kann weder selbst erkennen, noch von einem andern Wesen erkannt werden.

6. zwischen der unklaren Erkenntniss und dem Verhältniss der Attribute.

   Denn sind Denken und Ausdehnung entgegengesetzte Attribute, so ist kein Körper empfindungsfähig, so sind die Affectionen des menschlichen Körpers keine Empfindungen, so sind die Ideen dieser Affectionen nicht die Ideen empfundener Eindrücke, also nicht unklare Ideen: also ist auch die unklare Erkenntniss und mit ihr der Complex der inadäquaten Ideen unmöglich.

7. zwischen Substanz und Modus, zwischen Gott und den Dingen.

   Denn wenn Gott die Substanz ist und die Dinge die Modi sind, die Substanz unendlich, schrankenlos, unbedingt, nothwendig, die Modi endlich, beschränkt, bedingt,

zufällig, jene indeterminirt, diese determinirt, jene ursprünglich und frei, diese abgeleitet und unfrei, jene ewige Ursache, diese vergängliche Wirkungen, so sind die Dinge in allen ihren Beschaffenheiten dem Wesen Gottes so ungleich, dass sie nichts mehr mit ihm gemein haben. Die Substanz soll den Dingen immanent sein; in Wahrheit ist sie ihnen so wenig immanent, als der Ohnmacht die Macht.

Die Kritik des Verfassers konnte seiner Aufgabe gemäss nur eine summarische sein und schliesst eine umfassende und in das Besondere eingehende Kritik des Spinozismus nicht aus, welche uns in der That ein Bedürfniss scheint. Aber auch eine Geschichte des Spinozismus und seiner Wirkungen wäre an der Zeit, um uns über die Aufgabe, welche die Philosophie noch zu lösen hat, vollkommen klar zu werden

Der Verfasser huldigt dem Hegelianismus. Daher bestreitet er nicht den Pantheismus des Spinozistischen Systems, sondern nur dessen Naturalismus und Dogmatismus. Es wäre nun gewiss merkwürdig, wenn es dem Verfasser begegnet sein sollte, in der Kritik und Widerlegung Spinoza's unbewusster Weise Hegel und sich selbst mit widerlegt zu haben. Denn wenn nach Hegel und dem Verfasser Gott an sich ein unpersönliches Wesen ist, so ist es doch nicht anders möglich, als dass Hegel und der Verfasser den Geist aus dem Nichtgeistigen, das Bewusste aus dem Bewusstlosen ableiten müssen, und so idealistisch sich das Hegel'sche System nennen mag, so hat es doch in der Wurzel den Naturalismus nicht überwunden. Dann aber verfällt es unausweichlich mindestens einem guten Theil der Einwendungen, welche der Verfasser mit Recht gegen Spinoza geltend gemacht hat. Es hat den Anschein eines völligen Verkennens des Hegelianismus, wenn man ihm einen unüberwundenen Rest von Naturalismus zuschreibt. Denn, sagt man, ist denn Hegel's Lehre nicht absoluter Idealismus, nicht ein Vernunftsystem des Universums, ist Gott in ihm nicht als der absolute Geist bestimmt? Wohl! Aber ist Gott nach Hegel der absolute Geist an und für sich, ist er es nicht vielmehr nur als Weltgeist, Geist nur in den endlichen geistigen Individuen, in dem Strome des Entstehens und Vergehens der endlichen Geister, die selber unmittelbar nur aus der bewusstlosen Natur entspringen und mittelbar nur aus dem an sich bewusstlosen Absoluten? Welchen andern Ursprung kann da das Bewusste haben, als aus dem Bewusstlosen, und ist eine solche Lehre in ihrem Wesen nicht eben so, wenn auch in anderer Weise, Naturalismus, als der Spinozismus?

In Rücksicht der Darstellungskunst ist dem Verfasser ausgezeichnete Anerkennung nicht vorzuenthalten. Wenige unter den philosophischen Schriftstellern wissen ihren Entwickelungen einen solchen Reiz zu verleihen, wie der geistreiche Verfasser, und diese Eigenthümlichkeit seiner schriftstellerischen Leistungen kann nicht verfehlen, in empfänglichen Kreisen lebhaftes Interesse für philosophische Studien zu erwecken. Der Hauptwerth seiner ausgezeichneten Leistungen liegt aber in dem gelungenen Bestreben, sich ganz in den Sinn und Geist des eben zur Darstellung kommenden Philosophen zu versetzen und von dessen Standpunkt aus sein System vor unseren Augen entstehen zu lassen, es gleichsam nachzuerzeugen und nicht eher zur Kritik überzugehen, als bis das System selbst sich vollkommen aus sich selbst heraus ausgesprochen hat. Diese mit gründlicher Quellenkenntniss, mit Geist und Scharfsinn geübte Methode sichert dem Werke einen bedeutenden Einfluss, der nur um so grösser zu werden verspräche, wenn der Verfasser bis zu den jüngsten Bewegungen im Gebiete der Philosophie vorschreiten würde.

48.

Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung von Dr. Otto Liebmann. Stuttgart, Schober, 1865.

Die vorliegende Schrift zerfällt ausser Einleitung und Schluss in fünf Capitel: 1) Die Hauptlehre und der Hauptfehler Kants, 2) Die idealistische Richtung — Fichte, Schelling, Hegel, 3) Die realistische Richtung — Herbart, 4) Die empirische Richtung — Fries, 5) Die transscendente Richtung — Schopenhauer.

Der Verfasser gehört jener Gruppe von Neukantianern an, welche, wie Bona Jürgen Meier etc., unbefriedigt von den Gestaltungen der nachkantischen Philosophie, sich zu Kant zurückwenden, um in ihm, wenigstens in einem Theil seiner Lehren, einen haltbaren Ausgangspunkt für die Neugestaltung der Philosophie zu suchen. Kant, wird von dem Verfasser mit Kuno Fischer behauptet, beherrscht die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, wie Leibniz die des achtzehnten beherrscht hatte. Von den Kantianern, welche auf des Meisters Worte schwuren, werden die Kantianer im weiteren Sinne unterschieden, die als grosse Architekten anerkannt zu werden ver-

dienen, wenn sie auch in einseitige Richtungen sich verliefen. Zu dem Range solcher Architekten erhebt der Verfasser nur Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Fries und Schopenhauer, von denen ihm die drei ersten die idealistische, der vierte die realistische, der fünfte die empirische und der letzte die transscendente Richtung vertreten.

Dem Verfasser steht es über allem Zweifel fest, dass Kant der bedeutendste Denker der christlichen Menschheit ist. Seine Lehre ist ihm im höchsten Sinne des Wortes epochemachend. Ihre Grundsätze werden nach seiner Ueberzeugung unumstösslich bleiben, ihre Irrthümer sind gering an Zahl gegen ihre Wahrheiten. Von dem tiefen unvergänglichen Kerne der Kantischen Lehre unterscheidet der Verfasser ein etwas buntscheckiges, steifes und pedantisches Aussenwerk, welches indess unschädlich sei, gibt jedoch auch einige tiefgreifende Irrthümer Kant's zu. Nach ihm ist nämlich aus dem (vorkantischen) Dogmatismus ein falscher Begriff oder Unbegriff mit herübergeschleppt worden, der nicht nur die eigene Lehre Kants entstellt und verfälscht, sondern auch an allem dem Unheil Schuld ist, das seine Nachfolger angerichtet haben. Indem es nun der Verfasser darauf anlegt, eine Vergleichung der Lehren der genannten grossen Nachfolger Kants mit der Lehre dieses grossen epochemachenden Philosophen durchzufüren, legt er im ersten Capitel der vorliegenden Schrift dar, was ihm als die Hauptlehre und der Hauptfehler Kants erscheint.

Als Hauptlehre Kant's gilt dem Verfasser mit einem Worte die Behauptung: Raum und Zeit sind nothwendige, reine Anschauungen *a priori* (Functionen des Intellects). Raum und Zeit sind aber als Bedingungen der Möglichkeit aller inneren und äusseren Erfahrung von empirischer Realität und transscendentaler Idealität.

In diesem Inhalte der transscendentalen Aesthetik liegt dem Verfasser die eigentliche Basis und das wahrhaft Neue und Epochemachende der Kantischen Philosophie. Aus ihm folgen die zwei Behauptungen:

1) Unser Intellect erkennt nur die in Raum und Zeit gegebenen Elemente der Erfahrung, verknüpft von den Kategorieen, als Object.

2) Alles, was in Raum und Zeit gegeben ist, also Alles, worauf die Kategorieen anwendbar sind, hat nur in Beziehung auf den Intellect Gültigkeit und ist daher, unabhängig von demselben, nichts Der Verfasser erläutert diese Sätze mit den aus Kant selbst geschöpften Worten: „Die äussere Sinnenwelt der körperlichen Dinge, so wie die innere Welt unserer geistigen Eigenschaften und Thätigkeiten (also das Object der inneren und äusseren Erfahrung,

d. i. Alles in Raum und Zeit Gegebene) ist keineswegs ihrer Existenz und Wirklichkeit (empirischen Realität) beraubt; vielmehr existirt sie eben so gewiss, als Ich, das vorstellende Subject, existire. Aber eben so gewiss wie diese Thatsache, ist auch, dass, wenn ich dieses Subject mit seinen intellectuellen Functionen (Raum und Zeit und Kategorieen) aufhebe, zugleich die materielle und geistige Welt verschwindet, da sie eben nur in und durch die Formen des Intellects existiren kann. D. h. also, Subject und Object der Erkenntniss hängen durch jene, ihnen gemeinsamen, transscendentalen Formen ihrer Existenz so innig, so nothwendig mit einander zusammen, dass sie nur mit einander bestehen können, nothwendige Correlate sind, zugleich stehen und fallen.

Da Ich nun aber, das erkennende Subject, nicht souverän über diesen beiden unzertrennlichen Factoren der thatsächlich vorgestellten, d. i. empirisch-realen Welt, stehe, sondern, auf ewig in die Schranken des subjectiven Intellects gebannt, mit dem einen Factor identisch zusammenfalle, so spreche ich die Abhängigkeit der beiden Erkenntnissfactoren so aus, dass ich der empirischen Welt (dem Object der Erfahrung) trotz ihres factischen Daseins (ihrer empirischen Realität) unbedingte Abhängigkeit von dem Dasein meines Intellects (transscendentale Identität) beilege."

Dann fährt der Verfasser fort: „Indem wir mit gespanntester Aufmerksamkeit diese merkwürdige Gedankenreihe verfolgen, finden wir Alles mit so scharfer, rücksichtsloser Consequenz, so tiefer Gedankenklarheit auseinander entwickelt, dass es uns geradezu überzeugen muss, dass uns gleichsam die Schuppen von den Augen fallen, dass es uns zu Muthe ist, wie der Welt nach den Entdeckungen des Columbus und Kopernikus. Aus der transscendentalen Idealität von Raum und Zeit und der Einschränkung der Kategorieen auf die, in jenen gegebenen, Data der inneren und äusseren Erfahrung, folgt die durchgängige Abhängigkeit der wirklichen, empirisch-realen Welt vom erkennenden Subject und umgekehrt. Der Standpunkt eines transscendentalen Idealismus, welcher *de facto* den empirischen Realismus involvirt, ist durchaus folgerichtig entwickelt; und bis hierher ist denn auch die Kantische Philosophie unwiderleglich.

Jetzt will der Verfasser aber auch den Fehler, den Irrthum, die Inconsequenz aufweisen, die bei Kant fast schon von Anfang mit der Wahrheit verquickt gewesen sei. „Diese unglückliche Inconsequenz," bemerkt derselbe, „welche bereits in den ersten Accorden des Kriticismus störend mitklingt, schwillt im weiteren

Verlaufe bis zur schreienden, unerträglichen Dissonanz, so dass sie den an sich grossen, erhabenen Eindruck des Ganzen geradezu vernichtet.“ Dass Kant seiner ursprünglichen Lehre nicht durchgängig treu geblieben sei, will der Verfasser im Einklang mit Schopenhauer, Rosenkranz, Kuno Fischer nicht leugnen. Wenn aber, behauptet er, in der veränderten Deduction der Kategorieen, und der, von der zweiten Ausgabe (der Kritik der reinen Vernunft) an hineingeflickten Kritik des Idealismus allerdings eine Untreue Kants gegen sich selbst liege, so sei etwas viel Schlimmeres bisher fast übersehen worden, das schon in der ersten Gestalt der Kantischen Lehre verborgen liege, wie der Wurm in der Frucht. „Es ist hineingekommen, indem er der dogmatischen Philosophie Concessionen machte und dadurch die eigene Existenz seiner Philosophie in Frage stellte. Im Allgemeinen besteht diese Inconsequenz darin: Während aus der transscendentalen Aesthetik und der von Kant selbst hervorgehobenen und oft wiederholten Thatsache, dass der theoretische Intellect nur innerhalb seiner Erkenntnissformen oder mittels seiner Functionen erkennen darf, und irgend Etwas, was ausser diesen und unabhängig von ihnen existiren sollte, ihm gar nicht in den Sinn kommen kann, nothwendig folgt, dass wir etwas Ausserräumliches und Ausserzeitliches durchaus nicht vorzustellen oder gar zu denken vermögen, lässt sich Kant von vornherein doch dazu herbei, ein solches, von den Erkenntnissformen emancipirtes, also irrationales Object anzuerkennen, d. i. etwas vorzustellen, was nicht vorstellbar ist — ein hölzernes Eisen.“

Der Verfasser will nicht einräumen, dass Kant berechtigt gewesen sei, die in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltigkeit von Datis der innern und äussern Erfahrung Erscheinungen zu nennen. Denn die Welt werde durch diese Benennung der ihr zugestandenen empirischen Realität, d. i. Wirklichkeit verlustig. Erscheinungen würden etwas voraussetzen, was erscheint. „Wenn ... alles in Raum und Zeit Gegebene „Erscheinung“ ist, so müsste das, was erscheint, das vorgebliche Substrat der Erscheinung, nicht in Raum und Zeit sein. Da nun Raum und Zeit nothwendige Formen des Intellects sind, so wäre dies Etwas, was dieser, unser Intellect, gar nicht zu fassen vermöchte, wovon er also auch nicht reden könnte. Ein ausserhalb von Raum und Zeit Liegendes ist ein für allemal — Unsinn.“ Zuerst tritt das Ding an sich bei Kant problematisch auf, dann wird es sogar für eine Ungereimtheit erklärt, wenn wir die Dinge an sich nicht einräumen wollten. Damit ist nach dem Verfasser der Kriticismus zu Grabe getragen, der Dogmatismus triumphirt.

Diese Auffassung und Beurtheilung Kants können wir nicht theilen. Was der Verfasser als eine unerschütterliche Hauptlehre Kant's ansieht, die Fassung von Raum und Zeit als nothwendige reine Anschauungen *a priori*, können wir nicht ebenso gelten lassen. Die Formen von Raum und Zeit (Räumlichkeit und Zeitlichkeit) können nicht allein aus dem wahrnehmenden Subjecte herstammen, sondern müssen zugleich objective Formen des Gegebenen (der Gegenstände) sein. Sobald man dies, was gegen Kant streng erwiesen werden kann und z. B. von Ueberweg in seiner Logik erwiesen worden ist, nicht zugibt, ist man bereits in den Zauberkreis des subjectiven Idealismus eingeschlossen, den man alsdann mit Kant durch inconsequente Einschränkungen nothdürftig eindämmen muss, wenn man ihn nicht consequent mit Fichte auf die Spitze treiben will. Vom Standpunkte der Kantischen Raum- und Zeit-Theorie von empirischer Realität der Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu sprechen, hat nicht mehr Berechtigung, als wenn der Träumende von empirischer Realität seiner Traumgebilde oder der mit Hallucinationen Behaftete von empirischer Realität seiner Hallucinationen sprechen wollte. Weiterhin kann nicht die Existenz der Dinge von meinem Intellect abhängig sein, sonst müsste ich ihr Schöpfer sein, sondern nur die Form derselben kann und muss in der Anschauung von meinem Intellect mitbedingt sein. Es ist daher vollkommen irrig, zu behaupten, dass ich der empirischen Welt trotz ihres factischen Daseins unbedingte Abhängigkeit von dem Dasein meines Intellects beilegen dürfe. Unbedingte Abhängigkeit der Dinge von meinem Intellect würde dieselbe zu blossen Produkten derselben machen. Das würde zu dem radicalsten subjectiven Idealismus führen. Ich darf nicht sagen: mein Intellect, mein Bewusstsein ist die Bedingung der Existenz der Objecte, sondern nur dass existirende Dinge für mich Objecte werden, ist bedingt durch meinen Intellect. Wenn ich meinen Intellect aufgehoben denke, so sind für mich auch alle Objecte aufgehoben. Aber was für mich als Object aufgehoben wäre, das wäre damit noch keineswegs an sich aufgehoben. Die Einwendung des Idealisten, dass mit dem Subject das Object aufgehoben wäre, hat nicht mehr Werth, als der Wahn, dass, wenn ich in sternenheller Nacht die gegen den Himmel gewendeten Augen schlösse, das Heer der Sterne nicht mehr wäre. Es ist dies einer der Punkte, welche Baader veranlasst haben, zu sagen, dass man in der neueren Philosophie nicht selten auf Behauptungen von latenter Verrücktheit treffe und man kann ihm höchstens dagegen einwenden, dass mitunter dergleichen Verrücktheiten aufgehört haben, latent zu sein. Man mag aus dem Gesagten abnehmen, wie sehr in der be-

sprochenen Rücksicht die Bedeutung Kant's übertrieben worden ist. Die Bedeutung Kant's muss in andern Punkten gesucht werden.

Ebenso wenig können wir mit dem Verfasser übereinstimmen, wenn er Kant wegen Annahme von Dingen an sich tadeln zu dürfen glaubt. Die Annahme von Dingen an sich oder doch des Dings an sich wäre selbst dann für Kant nicht zu umgehen gewesen, wenn er mit der Behauptung der unbedingten Abhängigkeit des Objects vom Subject vollen Ernst gemacht hätte. Denn dann hätte er das Ich für absolut erklären müssen, welches dann das Ding an sich gewesen wäre. Allein Kant machte nicht vollen Ernst mit der unbedingten Abhängigkeit des Objects vom Subject, sondern liess es doch wieder der Existenz nach vom Subject unabhängig und setzte es nur in Rücksicht seiner Erscheinungsform für das Subject von diesem abhängig oder schillerte wenigstens zwischen jener und dieser Annahme hin und her, so dass die letztere überwog. Da musste er denn auch Grenzen unserer Erkenntniss statuiren. Die Denk- und Anschauungsformen unseres Intellects sind nothwendig zugleich Grenzen unseres Erkenntnissvermögens, diese aber sagen *eo ipso* aus, dass ein Jenseits derselben angenommen werden und als nothwendig und gültig angenommen sein muss. Nur wenn unser Erkenntnissvermögen absolut grenzenlos wäre, könnte gehofft werden, dass alles Jenseits der Erkenntniss endlich ein Diesseits derselben werden könnte, wenn es dann nicht ewig schon Alles erkannt haben müsste. Da aber nach Kant unser Erkenntnissvermögen begrenzt ist, so muss es immer ein Jenseits der Erkenntniss geben und dies Jenseits der Erkenntniss sind eben die Dinge an sich.

Kant's Erkenntniss- und Raum- und Zeit-Theorie sagt keineswegs aus, dass jenseits unserer Erkenntnissgrenzen und jenseits von Raum und Zeit nichts sein könne, sondern nur, dass es von uns nicht erkannt werden könne. Wenn also der Verfasser sagt: „Ein ausserhalb von Raum und Zeit Liegendes ist ein für allemal — Unsinn", so hat dies nicht Kant, sondern der Verfasser zu verantworten. Kant war nicht so blind, nicht einzusehen, dass ein solcher Ausspruch vermessen wäre. Kant hatte erklärt, dass er durch Demüthigung der Vernunft, d. h. dessen, was er ihre Anmassungen nannte, zum Vernunftglauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit anleiten wolle, er hatte ein Hauptgewicht darauf gelegt, dass die Kritik der reinen Vernunft, insbesondere die Kritik der Beweise für das Dasein Gottes etc., zugleich zum Ergebniss habe, das von nun an jeder Beweisversuch für das Nichtdasein Gottes, jeder theoretische Atheismus, in sein Nichts zurückgewiesen werden könne. Wie hätte daher Kant

jemals einräumen können, dass die Consequenz seiner Lehre die Leugnung der Dinge an sich verlange, dass aus ihr folge, alles ausserhalb von Raum und Zeit Liegende sei Unsinn oder müsse als Unsinn angesehen werden? Sieht man denn nicht, dass damit Kant zu einem Mann herabgewürdigt würde, der uns wider die Consequenz seiner Lehre eingeladen, angeleitet und angefeuert hätte, an den Unsinn zu glauben? Denn wem über Zeit und Raum Erhabenes für Unsinn gilt, dem muss Gott für Unsinn gelten.

Wenn wir dem Verfasser im Allgemeinen die Behauptung zugeben, dass es das Eigenthümliche des theoretischen Intellects sei, dass er schliesslich doch nie mit einer Antwort aufhöre, sondern immer mit einer Frage, so können wir vorerst nur nicht finden, dass damit irgend etwas gegen Kant's Statuirung von Dingen an sich ausgerichtet wäre. Denn eben die Einräumung von Dingen an sich bringt es mit sich, dass unser Forschen nicht mit einer letzten, Alles erledigenden Antwort aufhören kann. Dann aber müssen wir bemerken, dass Kant wie der Verfasser unserem Erkenntnissvermögen viel zu enge Grenzen abstecken. Ausserdem soll nach dem Verfasser da, wo das Erkennen aufhört, das Gefühl anfangen. Was er darüber sagt, ist unstreitig sehr wohl gemeint, aber nicht befriedigend, weil es ein gefühlloses Erkennen einerseits und ein gedankenloses Fühlen andererseits als das allein Mögliche und Richtige statuirt. Und doch glaubt der Verfasser vor einer sogenannten Gefühlsphilosophie warnen zu sollen und bezeichnet als Vertreter einer solchen Jacobi und Baader. Allein wenn auch Jacobi's Lehren Gefühlsphilosophie zu nennen sind, so ist doch Baader's Lehre weit nicht mit Gefühlsphilosophie zu vereinerleien. Gegen Jacobi's Gefühlsphilosophie hat sich Baader ganz bestimmt erklärt, und gerade diejenigen Philosophen, in deren Geistesart das Gefühl die grösste oder doch eine sehr grosse Rolle spielte, erfreuten sich so wenig seiner Sympathie, dass sie ihm vielmehr geradezu antipathisch waren. Weit grössere Achtung wendet er den Philosophen zu, in welchen die willenskräftige Gedankenmacht vorwaltet, wie bei Kant, Fichte und Hegel. Wo hat Baader geleugnet, dass die Philosophie erkennen und wissen soll, und wo hat er das Gefühl als Organon des Erkennens behauptet? In allen seinen Schriften wird man keine Stelle aufzutreiben wissen, wo er von einem erkennenden Gefühl gesprochen hätte. Seine Behauptung, dass alles Erkenntnissstreben von Gefühlen begleitet sei und das wahre Erkennen von dem entsprechenden Gefühle, ist nicht mit der Behauptung eines erkennenden Gefühles zu verwechseln oder zu vereinerleien. Die grosse Bedeutung Baader's ist von dem Verfasser nicht entfernt begriffen worden.

Das zweite Capitel betrachtet die idealistische Richtung der deutschen Philosophie: Fichte, Schelling und Hegel. Die Genesis der Lehre Fichte's und ihre Charakteristik enthält viel Richtiges; aber das Recht der Zurückweisung Fichte's auf Kant, beziehungsweise auf das, was der Verfasser die haltbare Hauptlehre Kant's nennt, können wir nicht einräumen, da gerade diese Hauptlehre, nach welcher Raum und Zeit bloss subjectiv-apriorische Formen der Anschauung sein sollen, einseitig und darum unhaltbar ist. Schelling wird von dem Verfasser wegen mancher vornehmen und hochfahrenden Wendung scharf mitgenommen, aber in Rücksicht seiner philosophischen Leistungen viel zu geringschätzig behandelt, wenn auch seine Naturphilosophie als originell anerkannt wird. Schon seine falsche Ansicht von dem philosophischen Werthe der Kantischen Lehre von den Dingen an sich musste ihn verhindern, dem philosophischen Versuche Schelling's volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die jedenfalls merkwürdige und an fruchtbaren Keimen reiche Fortbildung der Schelling'schen Philosophie in den späteren Stadien ihrer Entwickelung wird ohnehin von dem Verfasser gar nicht in Betracht gezogen. Diese Behandlung Schelling's kann in keiner Weise befriedigend genannt werden, was auch eine objective Kritik an ihm zu tadeln und zu erinnern haben möge.

Hegel's Lehre charakterisirt der Verfasser in der Hauptsache gut und richtig, wenn er von ihr sagt: „Der grossartige, ganz originelle und charakteristische Gedanke der Hegel'schen Philosophie (dessen Kehrseite freilich zugleich ihr Grundfehler ist) ist der ernstliche Versuch, den Kosmos als Makrokosmos und Mikrokosmos, also Alles, in blosses Denken aufzulösen, allein im abstracten Intellect zu erfassen.“ Die weitere Ausführung ist lehrreich, und wir können nur damit wieder nicht einverstanden sein, dass Hegel auf eine Lehre Kant's zurückgewiesen wird, welche selbst einer wesentlichen Correctur bedarf.

Im dritten Capitel geht der Verfasser zur Betrachtung der realistischen Richtung der deutschen Philosophie in Herbart über. Er macht gleich zu Anfang die richtige Bemerkung, dass es ein nicht ganz unverdächtiger Ruhm der Kantischen Philosophie sei, so verschiedenartigen Richtungen als Ausgangspunkt gedient zu haben. Wiewohl hievon allerdings ihre Tiefe und Vielseitigkeit Mitursache sei, so könne doch nur ihr immanenter Fehler daran schuld sein, dass zwei so diametral entgegengesetzte Weltansichten aus ihr entsprungen seien, wie die idealistische und die realistische. Ein wirklich consequent durchgeführtes System würde derartige Divergenz nicht nach sich gezogen haben.

Die nun folgende Charakteristik und Kritik des Herbart'schen Realismus gehört zum Vorzüglichsten der ganzen Schrift. Es wird sehr gut gezeigt, wie Herbart, dieser sublime Kopf, seine Philosophie gleichsam nach allen Seiten mit Nadelspitzen umgibt, wie sie recht augenscheinlich wirkliche und sehr grobe Widersprüche begeht, um vermeintliche zu entfernen, und wie gerade da, wo ihre Glanz- und Schattenseite am deutlichsten hervortritt, schneidender Scharfsinn bei künstlicher Kurzsichtigkeit hervortritt. Die Herbart'sche Philosophie gilt ihm für sehr scharfsinnig und doch für eine Schrulle. Die Ausführungen des Verfassers muss man in der Schrift selber nachlesen. Die Herbartianer werden voraussichtlich mit der Miene der Ueberlegenheit und vornehmer Geringschätzung ihre Nadelspitzen gegen den Verfasser kehren, aber im Wesentlichen nichts gegen ihn ausrichten.

Im vierten Capitel kommt die empirische Richtung in Fries zur Betrachtung. Auch hier können wir Charakteristik und Kritik als vortrefflich anerkennen, so weit nicht die Frage nach dem Ding an sich ins Spiel kommt, worin wir mit dem Verfasser nicht übereinstimmen können. Es fällt dem Verfasser nicht schwer, die Friesische Philosophie als einen Rückfall in den Locke'schen Empirismus nachzuweisen. Mit Recht macht er geltend, dass es das ärgste Missverständniss sei, welches Kant's Lehre widerfahren konnte, ihre eigentliche Tendenz für eine psychologische zu halten.

Das fünfte Capitel: die transscendentale Richtung: Schopenhauer, ist nach unserem Ermessen das Interessanteste und Geistvollste der ganzen Schrift. Die Charakteristik und Kritik der Lehre Schopenhauer's sind in allen Hauptsachen vortrefflich, nur dass wir des Verfassers Ansicht über die vollkommene Gültigkeit der Hauptlehren Kant's und die Unhaltbarkeit seiner Lehre vom Ding an sich nicht theilen können. Ganz richtig sagt der Verfasser: „Neben vielen blendenden und bedeutenden Seiten hat diese Philosophie mindestens eben so viele Schwächen. Ueberdies umgibt sie sich mit dem üblen Dunstkreise einer beispiellos scandalösen Polemik und scheint daher, wenn sie nicht abschreckt, nach einem bekannten Sprüchworte eine gleiche gegen sich herauszufordern.“ Nach einer eingehenden Darlegung der Lehre Schopenhauer's, wobei manche kritische Zwischenbemerkung in meist treffender Weise zur Sprache kommt, sagt der Verfasser in Bezug auf die Behauptung, dass unsere Erkenntnissformen *a priori* Gehirnfunctionen seien: „Mir ist es in der That nicht erklärlich, dass ein so geistreicher, scharfsinniger Mann, wie Schopenhauer, solches Zeug hinschreiben, eine so schreiende, monströse Ungereimtheit überhaupt in Gedanken zu Stande bringen konnte ... Die Erkenntnisse *a priori* sind Functionen einer „Er-

scheinung"; Raum und Zeit sind aus einem räumlich-zeitlichen Dinge entsprungen! *Horribile dictu!*" Ganz besonders geisselt aber der Verfasser Schopenhauer's unwissenschaftliche Erweiterung des Willens bis zum blinden Trieb, Instinct, ja sogar der blossen Kraft. Ueber die absurden Consequenzen dieser vermeintlich genialen Vereinerleiung äussert der Verfasser nicht ohne Grund: „Ich könnte es Niemand verdenken, wenn er, anstatt von der Furchtbarkeit dieser „Wahrheit" in Entsetzen zu gerathen, vielmehr „eine Anwandlung des unauslöschlichen Gelächters der Olympier" spürte. — Sind denn jemals die einfachsten Grundbedingungen des speculativen Denkens von einem Philosophen mit solcher — *nonchalance* missachtet, ist jemals ein so leichtfertiger Seiltänzersprung über eine metaphysische Kluft von einem „Denker" gethan worden?"

Der Verfasser hat seiner Schrift ein Schlusswort angehängt, in welchem er vor Allem nochmals die Polemik gegen das Kantische Ding an sich aufgreift. „Das Ding an sich spukte in den Köpfen aller Epigonen. Den Idealisten war es „absolutes Ich, Weltlich, Absolutum, absoluter Geist", und wurde durch intellectuelle Anschauung erkannt oder entwickelte sich in dialectischen Trichotomieen; bei Herbart erschien es in einer Vielheit von raumlosen Realen, und wurde durch Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe gefunden; bei Fries war es Object eines „speculativen Glaubens"; bei Schopenhauer der transscendente Wille, für den es eine ganz aparte Erkenntnissart gibt; — in der That endlich ist es ein dogmatisches Hirngespinst, welches nicht einmal ein Scheindasein im Worte zu führen berechtigt ist. Von Kant war es ursprünglich als transscendente Vogelscheuche benutzt worden, um den naschhaften Intellect von den intelligiblen Früchten einer ausserräumlichen und ausserzeitlichen Welt abzuschrecken; — eine Vorsorge, die nicht nur überflüssig war, da es sich hier für den gesunden Verstand um Trauben handelte, die er gar nicht einmal sauer zu schelten braucht, weil sie gar nichts sind, selbst nicht, wie die des Apelles, gemalt; — sondern noch obendrein schädlich, weil man die Warnungstafel für den Wegweiser ins irrationale Jenseits hielt. Also weg! — Das ist ein fremder Tropfen Bluts im Kriticismus."

Ist nun hiermit das Ding an sich widerlegt? Nicht im Mindesten, weder in Bezug auf den Kantischen Kriticismus, noch an sich selbst. Für den Kantischen Kriticismus nicht, weil einer Lehre, welche die Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge behauptet, ein Jenseits der Erkenntniss sich unausweichlich als Ding an sich darstellen muss. Im andern Falle müsste sie ja in den Erscheinungen zugleich das Wesen der Dinge ergriffen und erkannt zu haben

glauben oder sie müsste den Widersinn behaupten, dass alle Erscheinungen wesenlos seien. Hätte Kant nach seiner Ansicht von den Schranken unseres Erkenntnissvermögens nicht ein Jenseits der Erkenntniss, also ein Ding oder die Dinge an sich statuirt, wie hätte er denn in der Kritik der Urtheilskraft nach dem Verfasser (S. 197) darzulegen versuchen können, dass, wenn wir auch nicht nachweisen könnten, dass eine absichtlich wirkende Weltursache sei, wir doch nach der Einrichtung unseres Intellects nur durch die Annahme einer solchen uns die Welt zu erklären vermöchten? Auch der Verfasser denkt ja (S. 197), wir würden zur Erklärung der wunderbaren Zweckmässigkeit der Welt mit Kant auf die Idee einer absichtlich-wirkenden obersten Ursache dieser Welt geführt. Gilt ihm dies nicht als Erkenntniss, so gilt es ihm doch als Vernunftglaube und setzt die Anerkennung des Dinges an sich voraus, sonst würde er uns Unmögliches, Widersinniges zu glauben zugemuthet haben.

Abgesehen von dem Kantischen Kriticismus, der unser Erkenntnissvermögen in zu enge Grenzen einschliesst, heisst die Anerkennung des Dings an sich nichts Anderes, als die Anerkennung einer Urwesenheit, aus welcher Alles, was erscheint, irgendwie entsprungen ist und durch welche Alles bedingt ist. Die Leugnung des Dings an sich in diesem Sinne würde mit der Behauptung der Wesenlosigkeit aller Welterscheinungen zusammenfallen.

Ehe der talentvolle Verfasser Hand anlegt, uns seinen modificirten Kantianismus in einem neuen Systeme vorzutragen, würde er wohlthun, sich erst genauer mit der Kritik bekannt zu machen, welcher Kant ausser von den genannten Heroen der Philosophie von einer grossen Zahl neuerer geistreicher und scharfsinniger Philosophen unterstellt worden ist. Wir nennen von diesen Philosophen nur einige: Baader, H. Ritter, J. H. Fichte, Weisse, Braniss, Trendelenburg, C. Ph. Fischer, Sengler.

49.

Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart von Friedrich Albert Lange, Iserlohn, Bädeker, 1866.

Die Geschichte des Materialismus in zwei Epochen zu theilen, deren erste von Demokrit bis Kant, deren zweite von Kant bis zur Gegenwart läuft, ist gewiss nicht zu rechtfertigen. Auch ist Kant wohl ein Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie, aber in einer Geschichte des Materialismus kann Kant nicht direkt, sondern nur indirekt eine Stelle einnehmen. Das erste Buch dieser Geschichte des Materialismus umfasst vier Abschnitte: 1) der Materialismus im Alterthum, 2) die Uebergangszeit, 3) der Materialismus des siebenzehnten Jahrhunderts, 4) der Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts. Die Periode der älteren Atomistik bei den Griechen wird von dem Verfasser durch einige Betrachtungen über den deduktiven Charakter der griechischen Forschung in der Naturwissenschaft eingeleitet, ohne dass, ausser mit ein paar Worten, auf die jonischen Physiologen eingegangen würde, von denen Anaximenes und Anaximander gar nicht einmal genannt werden. Wer den Hylozoismus der jonischen Naturphilosophie in den Stufen seiner Entwickelung nicht darlegt, kann unmöglich die Genesis der Atomistik des Demokritos, mit welcher, wenn wir von Leukippos absehen, der Hylozoismus in den Materialismus überging, zum Verständniss bringen. Der Materialismus ist bei dem Verfasser auf einmal da, man weiss nicht und erfährt nicht wie. Wenn der Satz, womit er seine Schrift beginnt: „der Materialismus ist so alt als die Philosophie, aber nicht älter", wahr wäre, so müsste entweder die jonische Naturphilosophie von Thales bis Heraklit nicht Philosophie gewesen sein, was nicht eingeräumt werden kann, oder sie müsste Materialismus gewesen sein, in welchem Falle sie der Verfasser jedenfalls hätte eingehend darstellen müssen. Wenn sie aber Hylozoismus war, und nicht Materialismus, so ist auch die Behauptung des Verfassers nicht

richtig, dass der Materialismus so alt als die Philosophie sei. Nicht bloss die jonische Naturphilosophie, sondern auch die pythagoräische und eleatische Philosophie — in ihren Anfängen — sind älter als Leukippos und Demokritos, folglich älter als die absolute Atomistik und der Materialismus. Zeller schickt in seiner Geschichte der griechischen Philosophie der Darstellung der demokritischen Atomistik sogar auch jene der Lehren des Empedokles voraus. So wenig kann der Materialismus an den Anfang der griechischen Philosophie gesetzt werden, und, wenn die griechische Philosophie wirklich der Anfang aller Philosophie ist, an den Anfang aller Philosophie. Die theoretische Philosophie Demokrits wird etwas dürftig und unvollständig in sechs Punkte zusammengefasst, von denen der zweite und der vierte der Genauigkeit ermangeln. Der erste Punkt: „Die Principien aller Dinge sind die Atome und der leere Raum", unterliegt keiner wesentlichen Erinnerung. Der zweite Punkt: „Es gibt unendliche Welten an Zahl und Ausdehnung, die beständig entstehen und vergehen", würde genauer etwa so ausgedrückt werden können: Der Raum ist grenzenlos ausgedehnt. Der Welten (Weltinseln) in ihm sind unendlich viele. Jede entsteht irgend wann und vergeht irgend wann, d. h. jede bildet sich aus dem Zusammenkommen von Atomen und löst sich wieder in Atome auf. Der dritte Punkt sagt genau richtig: „Aus Nichts wird Nichts und Etwas kann nie vernichtet werden." Wenn der vierte Punkt aussagt: „Die Atome sind in beständiger Wirbelbewegung, aus der alles Entstehen und Vergehen als äusserliche Verbindung und Tennung zu erklären ist", so ist nur zu erinnern, dass nach Leukippos und Demokritos die Wirbelbewegung der Atome nicht deren ursprüngliche Bewegung ist, sondern erst dann erfolgt, wenn die wegen ungleicher Grösse und Schwere mit ungleicher Geschwindigkeit geradlinig fallenden Atome auf einander treffen und, indem die leichteren von den schwereren in die Höhe gedrängt werden, aus dem Gegenlauf beider Bewegungen sich die Wirbelbewegung erzeugt. Im fünften Punkte wird richtig angegeben: „Die Verschiedenheit der Dinge rührt her von Verschiedenheit der Atome an Zahl und Gestalt; ursprünglich qualitative Verschiedenheit der Atome findet nicht statt." Eben so richtig ist der sechste Punkt gefasst: „Alles geschieht durch Nothwendigkeit: Zweckursachen sind zu verwerfen." Die Ethik Demokrits bezeichnet der Verfasser als eine etwas mannhaftere Form der späteren Hedonik. Trotzdem dass der Gegensatz Demokrits zu unseren heutigen Materialisten nicht ausnehmend gross scheint, behagt ihm H. Ritters Kritik des Demokritos so wenig, dass er diese aus einem antimaterialistischen Groll ableitet, sich „der

ruhigen Anerkennung eines Brandis und der glänzenden und überzeugenden Vertheidigung Zellers erfreut“ und den Demokritos unter den grossen Denkern des Alterthums zu den grössten zählt. Schon hier sehen wir den Verfasser, trotz seiner Gegnerschaft zum Materialismus, mit diesem liebäugeln. Von einer Kritik der handgreiflichen Widersprüche dieses abderidischen Materialismus ist nicht entfernt die Rede. Man kann Demokritos sehr wohl dem Umfang seiner Kenntnisse und seiner Darstellungskunst nach für einen A. Humboldt seiner Zeit ansehen; nur folgt daraus noch nicht, dass er auch ein tiefer Denker gewesen sei. Ein schöpferischer Geist war er ohnehin nicht, da er bekanntlich nicht einmal der Erfinder der Atomistik gewesen ist und die Lehre des Leukippos nur weiter entwickelt hat. Zeller gibt uns übrigens ein ungleich vollständigeres und schärferes Bild der Lehren des Demokritos, als der Verfasser und unterstellt sie zugleich einer Kritik, die zwar nicht auf Vollständigkeit ausgeht, aber in den berührten Punkten treffend ist. Nachdem Verfasser kurz den Sensualismus der Sophisten und den „ethischen“ Materialismus Aristipps zu charakterisiren versucht und einige zum Theil treffende Betrachtungen über den Einfluss des Materialismus auf Staat und Religion der Griechen jener Zeit angestellt hat, entwirft er eine Schilderung Epikurs und der epikuräischen Philosophie, die er den ethisch-physikalischen Materialismus nennt. Diese Schilderung ist im Ganzen gelungen zu nennen. Doch zeugt es nicht von Tiefe der Einsicht, wenn er es aus gutem Bedacht und aus Gründen, die seinem Denken wie seinem Charakter alle Ehre machen sollen, ableitet, dass Epikur am wenigsten die Logik ausbildete, ja ihr eine untergeordnete Stelle gab, und wenn er es ihm als gesunden Sinn lobend anrechnet, dass er die Dialektik als unnütz und sogar schädlich verworfen habe. Was in Wahrheit der deutlichste Beweis für den Rückgang und Verfall der Philosophie in Griechenland war, das wird von dem Verfasser sogar als ein Vorzug gepriesen. Die Schwäche des Materialismus ist gerade daran leicht zu erkennen, dass er stets aus Vernachlässigung der Logik hervorgeht und die Vernachlässigung derselben begünstigt. Was dann der Verfasser zum Lobe der alexandrinischen Gelehrsamkeit anreiht, ist in sofern wohlbegründet, als in der That dort die Methode der Wissenschaft in den verschiedensten Zweigen der Forschung zu universellerer Anwendung gelangte. Allein gerade der epikuräischen Philosophie verdankte die Forschung in Alexandrien am wenigsten. In demselben Maasse, als der Verfasser den Materialismus der Griechen für den Fortschritt der Wissenschaft zu hoch stellt, setzt er den Neuplatonismus zu tief herab, bei dem

man jedenfalls die tieferen speculativen Momente nicht übersehen darf und die man aus der Ueberwucherung mit synkretistischen heidnischen Religionsvorstellungen, Aberglauben und Schwärmerei herausheben muss. Die Lehren der Stoiker werden von dem Verfasser so gut wie nicht berücksichtigt, wiewohl sie in einer Geschichte des Materialismus denn doch nicht fehlen durften. In der Schilderung des Materialismus bei den Römern tritt hauptsächlich das Lehrgedicht des Titus Lucretius Carus: *de rerum natura* hervor. Der Materialismus Epikurs liegt bekanntlich diesem berühmten Lehrgedicht zu Grunde. Aber wir finden darin den milden, sanften, ja weichlichen Griechen in den willensstarken, kraftvollen Römer verwandelt. „Die grosse Begeisterung", sagt der Verfasser (S. 37), „mit der er das Heil seiner Philosophie dem trüben und nichtigen Gehalt der Gegenwart gegenübersetzt, gibt seinem Werke etwas Erhabenes, einen Schwung des Glaubens und der Phantasie, der allerdings über die harmlose Heiterkeit des epikuräischen Lebens sich erhebt und oft einen stoischen Anlauf nimmt." Was dem Verfasser hier als stoischer Anlauf erscheint, ist wohl richtiger als das römische willenskräftige Geistesnaturell zu fassen, welches der epikuräischen Lehre mehr Energie gibt, als ihr entnimmt, und welches sich wohl noch kräftiger entwickelt haben würde, wenn Lucretius in seinem Lebensgange frühe dem Stoicismus zugeführt worden wäre. Der Verfasser gibt sachgemäss eine Uebersicht des gesammten Lehrinhaltes des Gedichtes unseres römischen Dichters und übergeht nur polemische Stellen und nicht nothwendig zur Sache gehörige Ausführungen. Da und dort finden sich hier auch richtige kritische Bemerkungen eingeflochten. Auffällig ist, dass der Verfasser die absolute Beseitigung der Zweckbegriffe bei Lucretius nach Epikur, Demokritos und Leukippos grossartig finden kann. Der Gedanke dieser Materialisten imponirt ihm, wenn er ihm auch schliesslich doch nicht beitreten kann, dass von ihnen angenommen wird, „weder haben die Atome nach scharfsinniger Erwägung ein jedes sich in seine Ordnung gestellt, noch sicher festgestellt, welche Bewegungen ein jedes geben sollte; sondern weil ihre Masse in vielfachen Wandlungen durch das All von Stössen getroffen von Ewigkeit her getrieben wird, so haben sie jede Art der Bewegung und Zusammensetzung durchgemacht und sind endlich in solche Stellungen gekommen, aus welchen diese ganze Schöpfung besteht." Als einer Phantasievorstellung wollen wir dieser Annahme die Kühnheit nicht absprechen, aber weil sie auf die Voraussetzung der Geistlosigkeit aller Vorgänge gebaut ist, können wir ihr wahrhafte Grossartigkeit nicht zuschreiben. Der

Materialist mag sich in diesem Gedanken berauschen können, aber er kann keinen Funken aus ihm schlagen, der standhaltendes Licht zu geben vermöchte. Denn 1) kann Lucretius der Annahme des Zufalls der Ablenkung der Atome von der geraden Richtung nicht entbehren, und wenn er derselben auch entbehren könnte und Alles mit strenger Nothwendigkeit erfolgen würde, so folgt daraus nicht nothwendig, dass in unendlicher Zeit alle möglichen Combinationen der Atome sich verwirklichen müssten, ganz abgesehen davon, dass wir Atome, am wenigsten absolute, gar nicht einräumen können und überhaupt die Ableitung des Geistes aus der Natur des Empfindenden aus dem Empfindungslosen, des Bewussten aus dem Bewusstlosen niemals anzuerkennen vermögen und geradezu als absurd verwerfen müssen. Dem Verfasser erscheint es als ein grosser Gedanke, das Zweckmässige nur als einen Specialfall alles dessen, was gedacht werden kann, aufzufassen und er nennt es scharfsinnig, die Zweckmässigkeit des Bestehenden auf den Bestand des Zweckmässigen zurückzuführen. Darnach könnte also das Zweckmässige als nothwendiges Ergebniss aus lauter Zwecklosigkeiten gedacht werden. Wir sehen vielmehr, dass auch der epikuräische Materialismus den Bestand des Zweckmässigen im Universum anerkennen muss und sich vergeblich bemüht, denselben aus einer Unendlichkeit von Zwecklosigkeiten zu erklären. Dass der Materialismus die Empfindung aus der Bewegung der Atome nicht zu erklären vermag, sieht der Verfasser wohl ein und die Unzulänglichkeit des Materialismus ist ihm daher nicht verborgen.

Der Verfasser beschliesst die Geschichte des Materialismus im Alterthum mit einer geistreichen Betrachtung der Resultate der antiken Naturwissenschaft und des Antheils des Materialismus an der Erzielung derselben. Er hebt hier die indirekte Wirkung des Materialismus auf die Ausbildung der wissenschaftlichen Methode hervor und zeigt, wie in diesem Zeitalter die Naturwissenschaften zwischen idealistischem Trieb und materialistischer Methode sich gleichsam in einer Curve bewegen, welche von diesen beiden Elementen als von ihren Coordinaten bestimmt wird.

Im zweiten Abschnitt unserer Schrift beginnt der Verfasser die Schilderung der Uebergangszeit mit einer Betrachtung der monotheistischen Religionen in ihrem Verhältniss zum Materialismus. Es konnte hier nicht unbemerkt bleiben, wie sehr der mosaische (jüdische) und der christliche Monotheismus allem Materialismus entgegengesetzt ist. Der Muhammedanismus wird von dem Verfasser als dem Materialismus günstiger geschildert. Doch muss er

dies dahin einschränken, dass er in der von jenem ausgegangenen Cultur nicht eigentlich in Materialismus, sondern in Pantheismus überging. Damit bringt es der Verfasser in Zusammenhang, dass mit dem glänzenden Aufschwung der arabischen Cultur am frühesten ein freier philosophischer Geist sich entwickelte, der zunächst auf die Juden im Mittelalter und sodann auf die abendländischen Christen mächtig zurückwirkte. Aber Hand in Hand mit dem Erwachen philosophischen Geistes ging bei den Arabern die umfassende Anregung in den Naturwissenschaften und in der Medicin. Der Verfasser führt in diesem Bezug den kühnen Ausspruch A. v. Humboldt's an, dass die Araber als die eigentlichen Gründer der physischen Wissenschaften zu betrachten seien. Auch ist dem Verfasser Recht zu geben, wenn er sagt: „dass es gerade der Muhammedanismus ist, in dem sich jene Förderung der Naturstudien, die wir dem monotheistischen Princip zuschreiben, am schärfsten zeigt, hängt zusammen mit der Begabung der Araber mit der geschichtlichen und räumlichen Stellung derselben zu den hellenischen Ueberlieferungen."

Die zweite Betrachtung dieses Abschnittes gilt der aristotelischen Philosophie und der Scholastik in ihrem Verhältniss zum Materialismus. Der Verfasser sieht den Formalismus des Aristoteles und der Scholastiker als den bedeutendsten Gegensatz gegen den Materialismus an. Gleichwohl bestreitet er ihn und mit ihm den scholastischen Formalismus. Aber er bestreitet ihn von der Seite, dass er den aristotelischen Begriff des Möglichen, des *δυνάμει ὄν*, für irrig erklärt, womit er dann freilich dem Determinismus anheimfallen muss. Indem sich der Verfasser zur Betrachtung der Wiederkehr materialistischer Anschauungen mit der Regeneration der Wissenschaften wendet, erscheinen ihm zwar Petrus Pomponatius, Ludwig Vives, Conrad Gessner, Giordano Bruno nicht als eigentliche Materialisten, aber doch manche zum Materialismus hinführende Momente enthaltend. Selbst Descartes meint er, habe trotz seines Idealismus durch seine völlig mechanische Naturphilosophie dem Materialismus vorgearbeitet und von Baco behauptet er, es werde für eine eingehende Forschung fast schwieriger werden, scharf und bestimmt nachzuweisen, worin er sich vom Materialismus unterscheide, als was er mit demselben gemein habe. Jedenfalls stellte Bacon unter allen philosophischen Systemen das des Demokritos am höchsten, bekannte sich somit zur Atomistik und wollte die Zweckursachen aus der Naturforschung verbannt wissen. Wenn bei ihm noch ernstgemeinte bedeutende Restrictionen zurückblieben, so mussten diese freilich bei consequenter Entwickelung in einem

Theil seiner Nachfolger fallen und der reine Materialismus musste hervortreten.

Der dritte Abschnitt verbreitet sich über den Materialismus des siebzehnten Jahrhunderts. Die eigentliche Erneuerung der materialistischen Weltanschauung wird hier auf Gassendi trotz seines Glaubenstheismus zurückgeführt, der, wie Bacon auf Demokrit, auf Epikur zurückging. Dann wird Hobbes in Betracht gezogen, der Einfluss der Skeptiker wie La Mothe le Vayer, P. Bayle berührt, der empirische Sensualismus Locke's berücksichtigt und die Hinwendung J. Tolands zum Materialismus aufgezeigt. Weniger bekannt ist, dass nach der Nachweisung des Verfassers der Materialismus auch in Deutschland schon im siebzehnten Jahrhundert seine Vertreter hatte, wie an Westphal, Hocheisen, Pankratius Wolff, Ettmüller, Sonner, während hier mehrere Anhänger Spinoza's dem Spinozismus eine möglichst materialistische Richtung gaben, wie Matthias Knuzen, Ludwig Lau und Friedrich Stosch. Vom Jahre 1713 an erschien dann in einer Reihe von Auflagen der zu seiner Zeit viel besprochene Briefwechsel vom Wesen der Seele, aus welchem der Verfasser auszugsweise Stellen mittheilt. Allein der Materialismus des siebzehnten Jahrhunderts war doch nur das Vorspiel dessen, was im achtzehnten Jahrhundert aufgeführt werden sollte. Der Darstellung des Materialismus im achtzehnten Jahrhundert ist der vierte Abschnitt des ersten Buches unserer Schrift gewidmet. Dieser Abschnitt verläuft in drei Capiteln: 1) De la Mettrie, 2) das System der Natur, 3) die Reaktion gegen den Materialismus in Deutschland.

Zuerst wirft der Verfasser einen Blick auf die damaligen Zustände in Frankreich und insbesondere auf Voltaire und Rousseau. Von Voltaire wird nachgewiesen, dass er wohl vorübergehend aus Oppositionsgeist materialistische Vorstellungen äusserte, sich dann aber bei genauerer Erwägung von ihnen lossagte und selbst gegen das *Système de la nature* Partei nahm. Rousseau war von Haus aus entschiedener Gegner des Materialismus und trat kräftig gegen ihn auf, so dass der Verfasser ihn sogar in seinem Streit gegen die Holbachianer als Fanatiker (!) gegen den Materialismus bezeichnen zu dürfen glaubt. De la Mettrie wird hier als der consequenteste der französischen Materialisten geschildert. Ob deshalb, weil er sogar den Kampf gegen die Fesseln der Sittlichkeit mit in den Bereich seines Strebens gezogen habe, erfährt man nicht. Wie sich die nachgerühmte Consequenz mit der Einräumung verträgt, dass sich de la Mettrie zahllose Sprünge in der Beweisführung erlaube und dass der Vorwurf der Oberflächlichkeit sich ausreichend

begründen lasse, wollen wir hier nicht untersuchen. Im Ganzen ist das Streben sichtbar, den Mann nicht ganz und gar den verdammenden Urtheilen, die über seinen Charakter ergangen sind, preiszugeben und ihn in etwas milderem Lichte erscheinen zu lassen, als in welchem er bisher erschienen war. Doch geht dies Streben nicht so weit, in Abrede stellen zu wollen, dass de la Mettrie ein tadelnswerther Charakter gewesen sei, so wie sein Talent nach seinen Leistungen doch nur als ein mittelmässiges bezeichnet wird. Eine geniale Natur haben wir in ihm allerdings nicht vor uns, sein Charakter aber ist wohl noch etwas tiefer zu stellen, als der Verfasser urtheilt. Dass uns der Verfasser über die Schriften und Lehren de la Mettrie's eingehend genauen Bericht erstattet, ist übrigens vollkommen in der Ordnung, da der Mann eine bemerkenswerthe Stelle in der Geschichte des Materialismus einnimmt. Ueber den Charakter des Mannes kann man aber nur sehr ungünstig urtheilen, wenn man sieht, wie er unaufrichtiger Weise doch den Schein wahren will, als lasse er Gott und Unsterblichkeit wenigstens als möglich stehen, während seine Lehren damit ganz und gar nicht vereinbar sind, wie er gegen Gegner boshaft und niedrig in der Wahl seiner Mittel war, wie er im *l'homme machine* die geschlechtlichen Dinge mit absichtlicher Frechheit berührte und dann eine cynische Schrift über die Wollust herausgab, der noch ähnliche Sachen folgten und endlich eines Todes starb, der auch die Praxis seines Materialismus hinlänglich beurkundete. Seine materialistische Lehre concentrirte sich in der maschinistischen Natur- und Welt-Auffassung. In seiner berüchtigten Schrift: *l'homme machine* sagt er daher und will damit die volle und ganze Wahrheit gesagt haben: „Der Mensch verhält sich zu den Thieren wie eine Planetenuhr zu einem gemeinen Uhrwerk. Wie Vaucanson zu seinem Flötenspieler mehr Räder brauchte als zu seiner Ente, so ist auch das Triebwerk des Menschen complicirter, als das der Thiere*)."

Nur beiläufig berührt der Verfasser jene Periode zwischen dem Erscheinen des *l'homme machine* und des *système de la nature*, um sofort zu dem letzteren Werke überzugehen, welches man oft als den Codex oder als die Bibel des gesammten Materialismus bezeichnet hat. Zunächst finden wir hier die Frage über den wahren Urheber dieser Schrift erörtert. Sie war bekanntlich im Jahre 1770

*) Da H. P. Dr. R. Virchow in seiner Rede über die nationale Bedeutung der Naturwissenschaft alles Denken für mechanisches Wirken erklärt, so könnten wir wohl eine neue Auflage des *l'homme machine* von ihm zu erwaeten haben.

angeblich in London, in Wirklichkeit aber in Amsterdam unter dem Namen des zehn Jahre vorher verstorbenen Sekretärs der Akademie Mirabaud erschienen. Niemand aber glaubte an die Autorschaft und man schrieb sie bald dem Mathematiker Lagrange, bald Diderot, bald einer Vereinigung mehrerer Kräfte zu. Erst später enthüllte sich, dass der aus der Rheinpfalz stammende, früh nach Paris gewanderte deutsche Baron von Holbach (1723—1789) der wahre Verfasser sei, obwohl man bei der Ausführung einzelner Abschnitte auch Lagrange, Diderot, Naigeon betheiligt glaubt, doch so, dass Holbach das Ganze beherrschte und ihm die Richtung gab.

Das System der Natur verleugnet seinen deutschen Ursprung nicht. Holbach legt seine Ueberzeugungen mit deutscher Ehrlichkeit, Geradheit und radicaler Consequenz ohne Frivolität vor und es ist ihm gleichwohl mit der Sittlichkeit, Rechtlichkeit und Humanität ein so voller Ernst, dass seine Lehre den Namen des ethischen Materialismus verdienen würde, wenn der Materialismus nach seinen Principien — wovon die Gesinnungen des Materialisten streng zu scheiden sind — überhaupt ethisch sein könnte. Hatten die Materialisten vor Holbach bis auf de la Mettrie den Gottes- und Unsterblichkeitsglauben wenigstens hypothetisch oder auch, wie die Meisten, zum blossen Schein stehen gelassen, so ist Holbach der ehrlich consequente Denker, der die Unvereinbarkeit dieses Glaubens mit dem Materialismus offen nachzuweisen sucht und den Atheismus völlig unumwunden und energisch ausspricht. Ein solches Verfahren war immerhin lobenswerther, als die Halbheit, Unklarheit oder Feigheit seiner Vorgänger. Er führt zur Klärung der Gegensätze und bringt die Untersuchung zur Krisis, zur Entscheidung. Das System der Natur erweist sich in jedem Betracht als das bedeutendste Werk unter allen, welche für den Materialismus in die Schranken getreten sind und auch die neuere und neuste deutsche materialistische Schule konnte wohl manche Lehrpunkte Holbachs durch genauere empirische Forschung berichtigen, sie hat aber kein Werk hervorgebracht, welches sich an Bedeutung und umfassender Durchführung dem System der Natur an die Seite stellen könnte*). Das bekannte Werk: die Grundzüge der Weltordnung von Wiener (1863), übertrifft das System der Natur wohl in Rücksicht der wissenschaftlichen

*) Vergl. System der Natur von Mirabaud. Deutsch bearbeitet und mit Anmerkungen versehen. Leipzig, Wigand 1841. Der ungenannte Uebersetzer gab in dieser Bearbeitung eine ganze Reihe von Anmerkungen, welche nicht selten sich kritisch gegen den Verfasser wenden mehr vom Feuerbach'schen Anthropologismus, als vom eigentlichen Materialismus aus.

Systematik und der Verwendung eines grösseren Reichthums genauerer empirischer Naturkenntnisse, aber es ist dies Werk nicht entfernt der Ausdruck einer imponirenden Persönlichkeit, wie das System der Natur.

Der Verfasser unterlässt nicht, uns mit dem Inhalt der Lehren des Systems der Natur in ziemlicher Vollständigkeit bekannt zu machen. Da und dort wirft er auch in seiner gewandten, leichten und ansprechenden Darsellung eine kritische Bemerkung dazwischen, von denen manche nicht bloss richtig, sondern auch geistreich ist. Im Ganzen tragen aber seine kritischen Auslassungen den Charakter wenn auch oft treffender doch zu sehr bloss flüchtiger Berührung, um von einschneidender Bedeutung genannt werden zu können. Sein eigener unverhohlener Determinismus hindert ihn zwar nicht, den Grundirrthum des Materialismus zu erkennen und zu bezeichnen und somit Gegner des Materialismus zu sein, aber er hindert ihn doch, sich ihm in voller Rüstung entgegenzustellen. Von den Gegnern Holbach's führt der Verfasser nur Voltaire vor und erwähnt einige seiner Einwendungen. Von den tiefergehenden Einwendungen Rousseau's und anderer Zeitgenossen, namentlich von den genialen Widerlegungen des Materialismus in verschiedenen Schriften Saint Martin's, besonders in der ausdrücklich gegen den Materialismus der Encyclopädisten gerichteten Schrift: *Des Erreurs et de la vérité*, erfahren wir nichts. Die Schwierigkeiten, ja Dunkelheiten dieses Werkes entschuldigen ihre Ignorirung nicht. Der Verfasser begnügt sich damit, aus eigenem Fond zu zeigen, dass der Materialismus, auch der Holbach's, beim Lichte betrachtet die einfachsten Fragen über die Natur und den Zusammenhang der Dinge nicht zu beantworten vermag.

Das dritte Capitel dieses Abschnittes schildert die Reaktion gegen den Materialismus in Deutschland im achtzehnten Jahrhundert. Die Hauptträger desselben sind Leibniz, Christian Wolff, Bilfinger, G. F. Meier, die beiden Reimarus, Hennings, Martin Knuzen, Frantzen, Tralles, Hollmann. Am meisten kommen Leibniz, Wolff und der jüngere Reimarus in Betracht. Die Schilderung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie enthält viel Treffendes und Geistreiches. Die Vergleichung der Monaden mit den Atomen ist lehrreich. Die Nachweisung, dass es dem Materialismus unmöglich ist, sofern er Atome annimmt, von dem Ort der Empfindungen und überhaupt der bewussten Vorgänge Rechenschaft zu geben, ist gelungen. Seine Darlegung dessen, was jeden Atomismus in Verlegenheit setzen müsse, verräth, dass er die Atomistik überhaupt für unzulänglich halten muss. Ebenso sind ihm des Leibniz Widersprüche der

Monadologie nicht verborgen und nicht ohne Grund äussert er sich mit geistreichem Humor über die Unbedachtheit Derjenigen, welche die Wesenseinheit aller Wesen in realistischer Auffassung verabscheuen, sie aber in Leibnizisch-idealistischer Auffassung „gemüthlich hinunterschlucken". Hätte doch hier der Verfasser einen Blick auf die merkwürdige Opposition geworfen, welche Oetinger gegen die Leibnizische Philosophie eingelegt hat! Weit weniger bedeutend als die Opposition des Leibniz gegen den Materialismus erscheint ihm jene Chr. Wolffs und zwar mit Recht. Höher stellt er den jüngeren Reimarus, dessen im Göttingischen Magazin für Wisenschaft und Literatur erschienene Betrachtungen über die Unmöglichkeit körperlicher Gedächtniss-Eindrücke und eines materiellen Vorstellungsvermögens er als das Gediegenste betrachten zu dürfen glaubt, was die Reaktion des achtzehnten Jahrhunderts gegen den Materialismus hervorgebracht habe.

Das zweite Buch: Geschichte des Materialismus seit Kant, beginnt im ersten Abschnitt mit einer Erörterung über das Verhältniss Kants zum Materialismus. Wenn der Verfasser dem Kantischen Kriticismus, ohne gewisse Mängel desselben zu verkennen, eine für alle Zeiten gültige Bedeutung beilegt und den Versuch einer weiteren Ausbildung desselben macht, so bleibt derselbe doch zu sehr in den ersten Anfängen dazu stehen, als dass wir uns hier besonders darauf einlassen könnten. Doch tritt darin eine so ausgesprochene Hinwendung zum Determinismus und Relativismus hervor, dass wir uns davon ein befriedigendes Ergebniss nicht zu versprechen vermögen. Auch können wir die Gültigkeit der Behauptung nicht einräumen, dass es kein philosophisches System gebe, zu dem sich Kant nicht negativer verhielte, als zum Materialismus und Skepticismus. Seine theoretische Philosophie hebt jedenfalls die wissenschaftliche Berechtigung des Materialismus auf. Sie soll ja nach Kants Erklärung durch Wegräumung der Anmassungen der Vernunft dem Glauben (als Vernunftglauben) Platz machen. Seine praktische Philosophie ist nun aber so durchaus antimaterialistisch, dass sie damals dem Heranwogen des Materialismus durch Kräftigung der ethischen Gesinnung den stärksten Damm entgegenstellte. Muss doch der Verfasser selbst behaupten, dass in der Kantischen Philosophie der Anfang vom Ende des Materialismus liege, die Katastrophe der Tragödie, und zeigt er doch selbst, dass Kant durch seinen formalen Idealismus die uralte Naivetät des Sinnenglaubens, die dem Materialismus zu Grunde liege, stärker erschüttert habe, als es je ein System des materialen Idealismus vermocht habe.

Im zweiten Kapitel geht der Verfasser zur Betrachtung des philosophischen Materialismus seit Kant über.

Wenn man fragt, wie es möglich war, dass nach Kant der Materialismus das Haupt wieder erheben und in Deutschland Ausbreitung gewinnen konnte, nach Kant, dessen ganzes System von dem Verfasser als ein grossartiger Versuch betrachtet wird, den Materialismus für immer aufzuheben, ohne dafür dem Skepticismus zu verfallen, so antwortet der Verfasser auf diese Frage mit der Aufzählung einer Complication von Ursachen.

Die vielfach aufgestellte Ansicht, dass die Erneuerung des Materialismus gerade auf die Epigonen der grossen philosophischen Epoche zurückzuführen sei, findet bei dem Verfasser eher Bestätigung als Widerlegung, indem er zwar nicht mit Czolbe D. Fr. Strauss für den Vater unseres neuen Materialismus gehalten wissen will, aber wohl Ludwig Feuerbach in die nächste Beziehung zu den Anfängen des neuern Materialismus mit Recht setzen zu dürfen glaubt. Von den beiden Vorkämpfern der materialistischen Richtung: Moleschott und C. Vogt, gilt ihm der erstere als ein Epigone der Naturphilosophie. Auch L. Büchner gehört nach dem Verfasser in diese Kategorie, da er oft genug in vagen Pantheismus sich verirre. Nicht minder findet der Verfasser den Ausgangspunkt H. Czolbe's in derselben Naturphilosophie, „welche unsere heutigen Materialisten so gern als das entgegengesetzte Extrem ihrer Bestrebungen darstellen."

Der zweite Abschnitt des zweiten Buches ist der Betrachtung der neueren Naturwissenschaften gewidmet. Das erste Capitel behandelt den Materialismus und die exakte Forschung. Es wird hier den deutschen Naturforschern überhaupt und im Allgemeinen Mangel an philosophischer Bildung vorgehalten, der Philosophie aber die Stellung zugewiesen, das Bindeglied zwischen den verschiedenen Wissenschaften abzugeben und einen fruchtbaren Austausch der positiven Resultate zu vermitteln. Es wird eingeschärft, dass die Methodenlehre der Wissenschaft selbst zur Philosophie gehöre, daher fast alle unsere Forscher fast irgendwo und irgendwie Metaphysiker, wenn auch wider Willen, seien. Andererseits wird zu zeigen versucht, dass keine Philosophie auf dem Standpunkt der Gegenwart mehr denkbar sei ohne die exakte Forschung, so wie die exakte Forschung der beständigen Läuterung durch die philosophische Kritik bedürfe. Der Philosoph müsse sich mit den wichtigsten Resultaten und den Forschungsmethoden sämmtlicher Naturwissenschaften bekannt machen, wie der Naturforscher sich eine bestimmte, geschichtlich und kritisch begründete Ansicht über den Denkprocess der Mensch-

heit verschaffen müsse. Das Ziel der Philosophen müsse sein die fortschreitende Umgestaltung unserer Lebensverhältnisse zur Verwirklichung des Idealen, soweit jedes Zeitalter es fassen könne. Ein materialistischer Zug wird nächst der Verachtung der Philosophie in dem ungeschichtlichen Sinn gefunden, welcher sich mit unserer exakten Forschung so häufig verbinde. Hierüber spricht der Verfasser eine Reihe treffender Wahrheiten aus und er hebt sinnvoll hervor, der Irrthum erscheine historisch oft genug als der Mantel, in welchem die Glocke der Wahrheit gegossen und der erst nach Vollendung des Gusses zerschlagen werde. Auch finde man noch immer die schönsten Dinge, indem man den Stein der Weisen suche. Hieran knüpft der Verfasser noch weitere grösstentheils richtige und lehrreiche Betrachtungen, welche die Schwäche des Materialismus in verschiedenen Beziehungen aufdecken.

Das zweite Capitel ist überschrieben: Kosmische Fragen. Es liess sich erwarten, dass hier die Atomistik ernstlich zur Sprache kommen werde, und zwar geschieht dies in einer über die herrschende Vorstellungsart weit hinausgehenden Weise. Vor Allem ist hier zu constatiren, dass der Verfasser mit Recht der Behauptung Büchner's entgegentritt, nach welcher die Atome der Neuzeit Entdeckungen der Naturforschung sein sollen, während die der Alten willkürlich spekulative Vorstellungen gewesen seien. Dagegen zeigt der Verfasser, dass in der That die Atomistik noch heute ist, was sie zu Demokrit's Zeiten war, dass sie noch heute ihren metaphysischen Charakter nicht verloren hat, wie sie schon im Alterthum zugleich als naturwissenschaftliche Hypothese zur Erklärung der beobachteten Naturvorgänge gedient hat. Nur geht der Verfasser nicht darauf ein, dass von den neueren Atomisten die Einen (die Materialisten) die Atome absolut, die Andern (die Theisten) bedingt (geschaffen) setzen. Aber von einschneidender Bedeutung ist die Aeusserung des Verfassers: „Die Geschichte des Atomismus zeigt uns, wie ein ererbter metaphysischer Begriff allmählich nach den Erfordernissen der Erfahrung umgestaltet wird; wie sein metaphysischer Charakter dabei keinen Augenblick verloren geht, wohl aber mehr und mehr in Vergessenheit geräth. Unterdessen aber wird der Atombegriff theils durch fortschreitende Entdeckungen dermassen ausgebildet, dass seine hypothetische Natur auch dem Blindesten einleuchten muss; theils führt der immer schärfer hervortretende Relativismus der exakten Wissenschaften dazu, ihn auch principiell auf eine blosse Annahme zum Zweck der mathematischen Naturerklärung zurückzuführen. In demselben Augenblick, wo der Atomismus seine

höchsten Triumphe feiert, gewahrt man, dass er gar kein Atomismus mehr ist, und dass der Streit zwischen dynamischer und atomistischer Naturforschung sich auf einen Wortstreit zu reduciren beginnt. Es sind aber nicht die Philosophen, welche diese Umwandlung vollzogen haben, sondern die Chemiker, die Physiker und vor Allen die Mathematiker."

Allerdings nicht die Philosophen, die dergleichen gar nicht nöthig hatten, da sie oder doch die nennenswerthesten unter ihnen von Aristoteles bis Baader die Atome niemals anerkannten und ganz gut warten konnten, bis die Empiriker und Mathematiker sich zu ihren Begriffen erheben würden. Unter den Chemikern sind besonders Schönbein und Kekulé von dem Verfasser erwähnt, die in dieser Rücksicht bemerkenswerth sind. Von Schönbein führt der Verfasser an, dass er in Betreff der Atomistik geradezu sich dahin geäussert habe: „Wo die Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein, und sicherlich ist ganz besonders seit Cartesius Zeiten ein arger Missbrauch getrieben worden in dem Wahne, durch derartige Spiele der Einbildungskraft für uns noch durchaus dunkle Erscheinungen erklären und den Verstand täuschen zu können." Kekulé erklärt in seinem Lehrbuch der organischen Chemie, dass die Atome nur hypothetische Annahme seien, welches doch offenbar so viel sagen will als: die Atome sind nicht Thatsache der Erfahrung, wie z. B. auch v. Liebig irrig behauptet, und wenn sie nicht Thatsache der Erfahrung sind, so kann nur die Philosophie darüber entscheiden, ob ihre hypothetische Annahme zulässig ist. Ihre Annahme wird aber von der Philosophie, d. h. von ihren Hauptvertretern, Aristoteles, den Stoikern, den Neuplatonikern, Thomas von Aquin, Nikolaus Cusanus, selbst Cartesius, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Wagner, Krause, Schopenhauer, Fries und Baader verworfen und selbst von den Monadologen Leibniz und Herbart nicht anerkannt. Die absolute (materialistische) Atomistik wird von den Philosophen verworfen, weil es nicht einmal zwei, geschweige unzählige dem Sein nach absolute Wesen geben und weil aus todten Materien nichts erklärt werden kann. Die bedingte Atomistik wird von ihnen verworfen, weil geschaffenen Naturwesen absolute Unauflöslichkeit nicht zukommen kann . und weil auch, wenn geschaffene Atome denkbar wären, sich an ihrer innerlich todten Natur nichts ändern würde, die doch untauglich wäre, die Naturprocesse zu erklären.

Diejenigen Empiriker und Mathematiker, welche das Gewicht wenigstens eines Theils der gegen die Atomistik aufgestellten Gründe erkannten, suchten zunächst dadurch zu helfen, dass sie die absolute Untheilbarkeit der Atome verwarfen oder auch

dass sie, wie Manche, den Atomen überhaupt die Ausdehnung absprachen oder endlich an die Stelle der ausdehnungslosen Atome einfache Kraftcentra setzten. So kommt denn auch der Verfasser zu der Erklärung, Alles was dem Physiker vorkomme, sei eine Wirkung von Kräften, zu denen der Stoff ein an und für sich ganz leeres Subjekt bilde, und er bekennt, dass der Fortschritt der Wissenschaften uns dazu gebracht habe, mehr und mehr Kräfte an die Stelle der Stoffe zu setzen, wie denn auch die fortschreitende Genauigkeit der Betrachtung den Stoff mehr und mehr in Kräfte auflöse. Die Unsterblichkeit des Stoffs erscheint ihm sonach nur als ein Specialfall der Erhaltung der Kraft. Aber den Begriff der Erhaltung erkennt er nur als eine bequeme Vorstellungsweise. „Es erhält sich Alles, und es erhält sich Nichts, je nachdem ich die Vorgänge betrachte. Das Thatsächliche liegt einzig und allein in den Aequivalenten der Kraft, welche ich durch Rechnung und Beobachtung erhalte. Die Aequivalente sind... auch das einzig Thatsächliche in der Chemie; sie werden ausgedrückt, gefunden, berechnet durch Gewichte, d. h. durch Kräfte."

Kein Wunder, dass sich die neueren Materialisten nach dem Verfasser nicht gern mit dem Gesetz der Erhaltung der Kraft befassen, da sie da bald einsehen müssten, dass ihnen „durch die Lehre von der Erhaltung der Kraft der Boden unter den Füssen weggezogen ist." Der Verfasser räumt zwar mehr ein, als wir zugestehen können, wenn er sagt, dass der Materialismus bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts berechtigt gewesen sei, womit er freilich im Grunde doch keine absolute Berechtigung zugibt, sondern nur sagen will, die Wissenschaft habe ihn damals nur noch nicht entscheidend widerlegen können, was wir auch nicht zugeben. Aber um so bestimmter erklärt er, dass der Materialismus bei dem gegenwärtigen Standpunkt der exakten Wissenschaft nicht mehr bestehen könne. Hievon können wir uns so viel aneignen, dass in Wahrheit der gegenwärtige Stand der exakten Naturwissenschaften die Unhaltbarkeit des Materialismus viel leichter erkennen lässt, als es bei dem Stande der Empirie im vorigen Jahrhundert dem Naturforscher nahe gelegt war. Aber wir können nicht zugeben, dass der Materialismus auch damals von dem Naturforscher nicht als falsch hat erkannt werden können. Die entscheidenden Gründe gegen den Materialismus waren auch damals schon ausgesprochen worden, wie denn der Verfasser selbst an einer früheren Stelle (S. 234) von jener Zeit sagt: „Allerdings erhält der Materialismus jedesmal einen Hieb, den er nicht pariren kann; es ist immer dieselbe Quart, die jedesmal sitzt, so lächerlich ungeschickt sie auch oft geführt wird."

Oft aber, fügen wir hinzu, wurde die Quart und noch manche andere Hiebart vollkommen geschickt geführt und überhaupt der Materialismus schon von Platon und Aristoteles widerlegt, wenn auch natürlich nicht in allen Wendungen, die er nehmen konnte und später genommen hat. Weiterhin folgen Erörterungen über Aeusserungen Redtenbacher's in Betreff der Atome, Helmholtz's über die Erhaltung der Kraft, über die natürliche Kosmogenie von Kant und Laplace, über die Reform der Geologie durch Bischoff und Lyell, über die Annahme sehr grosser Zeiträume in den Erklärungsversuchen der Erdbildung und des Organischen auf der Erde, über die Stabilitäts- und Progressionstheorie in der Kosmologie, über die Entstehung der Organismen, die Urzeugung, die Zellentheorie Schwanns, über die Hypothese Darwins von der Entstehung der Arten, über Steenstrups Entdeckungen über den Generationswechsel, über Göthe's Morphologie, Virchows Pathologie und Vogts Bilder aus dem Thierleben. Aber was eigentlich die Aufgabe gewesen wäre, uns das Verhältniss der hier genannten Forscher zum Materialismus in das Licht zu stellen, ihre Lehren, soweit sie materialistisch sind, zu widerlegen und namentlich zu zeigen, wie er seine Annahme ungeheuerer Zeiträume, der Urzeugung der Darwin'schen Hypothese mit seiner Bestreitung des Materialismus glaubt vereinigen zu können, davon vermissen wir so gut wie Alles. Wiewohl der Verfasser sie nicht entfaltet hat, so zweifeln wir doch nicht, dass er die Mittel besitzt, zu beweisen, dass die Annahme ungeheuerer Zeiträume nicht nothwendig zum Materialismus führt. Dasselbe möchte er rücksichtlich seiner Sympathie für die Annahme der Urzeugung *(generatio aequivoca)* beweisen können. Wenn er aber die Darwin'sche Hypothese bezüglich der Enstehung der Arten in Schutz nimmt und doch dieses Capitel mit der Erklärung schliesst, es sei über jeden Zweifel erhaben, dass der Materialismus in der Betrachtung des Weltganzen nicht das letzte Wort sein könne, so wäre es seine Schuldigkeit gewesen, uns die Vereinbarkeit seiner Vertheidigung Darwins mit der bemerkten Schlusserklärung vollkommen einleuchtend zu machen, weil Darwin wie durch ein Schwergewicht ins Materialistische hinsinken zu machen scheint. Dies um so mehr, als dem Verfasser nicht unbekannt sein konnte, dass C. Vogt in seinen Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde (II, 260) sich in folgender Weise ausgesprochen hatte: „Diese Consequenzen (des Darwinismus) sind allerdings furchtbar für eine gewisse Richtung. Es unterliegt keinem Zweifel: „die Darwin'sche Theorie setzt den persönlichen Schöpfer und dessen zeitweilige Eingriffe in die

Umgestaltung der Schöpfung und in die Schaffung der Arten ohne weitere Umstände vor die Thüre, indem sie dem Wirken eines solchen Wesens auch nicht den geringsten Raum lässt. Sobald einmal der erste Anfangspunkt, der erste Organismus gegeben ist, so entwickelt sich aus diesem durch natürliche Zuchtwahl in fortgesetzter Weise die Schöpfung durch alle geologischen Zeitalter unseres Planeten hindurch, nach den einfachen Gesetzen der Vererbung: — es entsteht keine neue Art durch schöpferischen Eingriff, es verschwindet keine durch göttlichen Vernichtungsbefehl — der natürliche Verlauf der Dinge, der Entwickelungsprocess sämmtlicher Organismen und der Erde selbst genügen an und für sich zur Hervorbringung sämmtlicher Erscheinungen. Auch der Mensch ist dann nicht ein besonderes Geschöpf, in specieller Weise und verschieden von den übrigen Thieren gefertigt, mit einer ganz besonderen Seele, und einem von Gott selbst eingeblasenen Odem versehen — sondern der Mensch ist dann nur das höchste Entwickelungsprodukt der fortgeschrittenen thierischen Zuchtwahl, hervorgegangen aus der zunächst unter ihm stehenden Gruppe der Affen."

Wenn sich nun nicht leugnen lässt, dass Vogt mit Klarheit die Consequenz des Darwinismus gezogen hat, wenn Darwinismus so leicht in den Materialismus herabgezogen werden konnte, wie konnte alsdann der Verfasser in solchem Grade dem Darwinismus huldigen? Dieses Räthsel hat uns der Verfasser in dem gegenwärtigen Capitel nicht hinlänglich gelöst. Sehen wir zu, ob wir vielleicht dieser Lösung im nächstfolgenden Capitel (III) dieses Abschnittes begegnen.

Dieses folgende Capitel handelt von den anthropologischen Fragen. Kaum dürfte sich ein anderes Capitel seines Werkes diesem an Wichtigkeit für die Kenntniss des Standpunktes des Verfassers gleichstellen lassen. Wir werden daher genauere Einsicht von dem Inhalte desselben nehmen müssen.

Durch die ganze Geschichte des Materialismus geht nach dem Verfasser der Zug, dass die kosmischen Fragen allmählig an Interesse verlieren, während die anthropologischen einen immer grösseren Eifer des Streites herbeiführen. In der versuchten Anwendung von Physik und Chemie auf die Funktionen des lebenden Organismus unterliegen zwar manche Resultate einer vermeintlich exakten Forschung noch einer stark reducirenden Kritik; im Ganzen aber glaubt der Verfasser einräumen zu dürfen, dass sich das Unternehmen als gelungen betrachten lasse, den lebenden Menschen, wie er uns äusserlich gegeben ist, gleich allen organischen und unorga-

nischen Körpern als ein Produkt der in der ganzen Natur waltenden Kräfte darzustellen. Ein äusserst wichtiges Gebiet, die Physiologie der Sinnesorgane, dagegen, behauptet der Verfasser, habe entscheidende Gründe für die Beseitigung des Materialismus ergeben. Zuerst nun berührt er die Frage nach dem Ursprung und Alter des Menschengeschlechts nach den neueren Untersuchungen von Dr. Schmerling, Boucher de Perthes, den Entdeckungen bei Aurignac, Lherm und im Neanderthal etc. Das noch streitige Vorkommen menschlicher Reste in den Tertiärschichten will der Verfasser nicht kritisch untersuchen. dagegen glaubt er constatiren zu müssen, dass das Vorkommen im Diluvium gegenwärtig über jeden Zweifel erhaben sei. Einen entscheidenden Grund gegen die Annahme, dass der Mensch von gleichem Alter sei, wie andere Thierarten, glaubt er nicht gegeben, doch müsse die weitere Untersuchung hierüber offen bleiben. Auch tritt schon hier hervor, dass nach dem Verfasser die Wissenschaft nicht die leiseste Veranlassung haben soll, einen absoluten Unterschied zwischen Mensch und Thier anzunehmen. „Wir haben weder irgend eine Kenntniss von der ferneren Entwickelungsfähigkeit der Thierwelt noch von den Stufen, durch welche der Mensch wandeln musste, bis er dahin kam, das Feuer zu pflegen und seinen Zwecken dienstbar zu machen.“ Das Dogma von dem stetigen Fortschritt der Menschheit scheint dem Verfasser nicht hinlänglich objectiv begründet zu sein. In der Untersuchung über die Frage von der Arteinheit des Menschengeschlechts hält er weder die Ansichten Blumenbachs, Prichards, R. Wagners für entscheidend, noch gibt er etwas auf Noll und Gliddon, die in ihrem Werke: *Types of mankind*, von der Tendenz durchdrungen sind, die Neger als möglichst niedrig und thierähnlich organisirte Wesen erscheinen zu lassen, noch hält er die Gründe unserer Materialisten für stichhaltig, die die Herleitung des Menschen vom Affen für erwiesen behaupten oder doch für so sicher annehmen, als ob sie erwiesen wäre. In Betreff des Menschen erklärt es der Verfasser für das Einfachste, ihn vom Menschen abzuleiten, womit indess doch nur gesagt sein kann, dass er nicht von einem Thier abzuleiten sei; denn wenn er überhaupt von Nichts abzuleiten sein sollte, weder von einer Pflanze, noch von einem Zusammentreten unorganischer Elemente, noch als unmittelbare Schöpfung durch Gott, so müsste er ja geradezu absolut sein, was doch auch nicht die Ansicht des Verfassers sein kann. Er behauptet, dass der Mensch von Anbeginn sich von allen anderen Wesen durch eine unter gleichen Umständen siegreiche Perfectibilität unterschieden habe. Da konnte und kann er doch nicht absolut sein. Man begreift nicht, wie der Verfasser

in diesem Zusammenhang dazu kommen konnte, zu sagen: „Es mag sein, dass der Seehund namentlich für Metaphysik sehr befähigt ist und die Stammväter des Menschengeschlechts in dieser Hinsicht sogar übertrifft; wir haben jedoch durchaus keinen Grund, ein früheres Hervortreten derjenigen Eigenschaften, welche uns vorzüglich edel und werthvoll erscheinen, mit den Bedingungen der Perfectibilität zu verwechseln.“ Den ersten Theil dieser Aeusserungen kann man weder für Humor oder Ironie nehmen, die auch unpassend genug angebracht wäre, noch kann man ihr eine ernste Bedeutung beilegen. Indess fliesst ihm doch aus seinem Perfectibilitätsprincip das Zugeständniss, dass der Gedanke der Abstammung vom Affen eine zu weit gehende Anerkennung des Darwin'schen Entwickelungsprincips in sich schliesse, und wir sehen ihn daher zuletzt seinen Darwinismus dahin einschränken, dass er die bleibende Bedeutung der Hypothese Darwins nicht in der Ableitung aller Formen aus einer einzigen Urform, sondern in dem Nachweis der aus dem Kampf um das Dasein sich ergebenden Hervorbildung vollkommnerer Formen aus minder vollkommnen sucht.

Indem der Verfasser zu den Untersuchungen über Gehirn und Seele übergeht, zieht er vor Allem die Phrenologie in Untersuchung und zeigt ihre Unwissenschaftlichkeit und Unhaltbarkeit. Schliesslich schüttet er auf ergötzliche Weise das ganze Füllhorn seines Humors über sie aus. Die Geschichte der Pflüger'schen Versuche über die psychiche Bedeutung der Rückenmarkscentren gibt Anlass zu einer ähnlichen ironischen Kritik, wiewohl der Verfasser die Versuche selbst bei vorsichtigen Folgerungen als weiterführend anerkennt. Aus Flourens Versuchen mit des Gehirns beraubten Hühnern folgt nach dem Verfasser weiter nichts, als dass mit äusserster Wahrscheinlichkeit im Gehirn der wesentlichste Grund der geistigen Auszeichnung des Menschen zu suchen sei, aber nicht, dass es auch nothwendig der Sitz der höheren Seelenthätigkeiten sei. Die denkwürdigen Fälle der pathologischen Anatomie führen zu keinem verschiedenen Ergebniss. Die Hirnphilosophie von Carus und Huschke leidet nach ihm an demselben Vorurtheil der Localisation der Geistesvermögen wie jene des Flourens. Der Verfasser verlangt in den Untersuchungen über das Gehirn die Beachtung der mathematischen Verhältnisse und spricht die Vermuthung aus, dass es mit dem Einblick in das Wesen der Gehirnthätigkeit besser werden werde, wenn man dazu übergehe, ohne irgend welche Rücksicht auf psychologische Begriffe bestimmte einzelne Vorgänge der exakten Betrachtung zu unterwerfen und die organischen Vorgänge mit Rücksicht auf das Gesetz der Erhaltung der Kraft vorurtheilsfrei

zu untersuchen. Bei dieser Gelegenheit unterlässt er nicht, den Gedanken Herbarts, das Princip für eine Statik und Mechanik der Vorstellungen durch Spekulation zu finden, einer scharfen Kritik zu unterwerfen. Er findet es auffallend, dass ein in ächt philosophischer Weise dem praktischen Leben zugewandter Geist sich in eine solche Arbeit verlieren konnte, ohne irgend eine Gewähr der Richtigkeit an der Erfahrung zu haben. Er hat dies in einer eigenen Schrift: Der fundamentale Fehler in Herbarts mathematischer Psychologie (1865), näher ausgeführt. Aber auch abgesehen davon halten die Realen und ihre Selbsterhaltungen nicht Stand vor der Kritik. Indem der Verfasser auch die Umschaffung der Herbart'schen Psychologie in eine angebliche Hypothese über das Wesen der Seele, wie Waitz sie versuchte, mit Recht für unzulänglich erklärt, lässt er eine Aeusserung fallen, die auf seine eigene Auffassung ein charakteristisches Licht wirft. „In den wenigen Erscheinungen," sagt er, „welche einer genaueren Beobachtung bisher zugänglich gemacht sind, liegt nicht die mindeste Veranlassung, eine Seele, in irgendwelchem näher bestimmten Sinne, überhaupt anzunehmen, und der versteckte Grund zu dieser Annahme liegt eigentlich immer nur in der Ueberlieferung, oder in dem stillen Drang des Herzens, dem verderblichen Materialismus entgegenzutreten. Dadurch wird denn ein doppeltes Unheil angerichtet. Die naturwissenschaftliche Psychologie wird verpfuscht und verfälscht; die Rettung und Stärkung des Idealen aber, das man durch den Materialismus bedroht glaubt, wird versäumt, weil man Wunder was geleistet zu haben glaubt, wenn man für das alte Fabelwesen der Seele einen neuen Schimmer von Beweisführung vorbringt." Der Einwendung, dass auf diese Art die Psychologie nicht mehr Lehre von der Seele wäre, setzt der Verfasser die Bemerkung entgegen: „Wir haben einen überlieferten Namen für eine grosse, aber keineswegs genau abgegrenzte Gruppe von Erscheinungen. Dieser Name ist überliefert aus einer Zeit, in welcher man die gegenwärtigen Anforderungen strenger Wissenschaft noch nicht kannte. Soll man ihn verwerfen, weil das Object der Wissenschaft sich geändert hat? Das wäre unpraktische Pedanterie. Also nur ruhig eine Psychologie ohne Seele angenommen! Es ist doch der Name noch brauchbar, so lange es hier etwas zu thun gibt, was nicht von einer andern Wissenschaft vollständig besorgt wird." Nach dieser Auffassung begreift es sich, dass nach dem Verfasser zwischen innerer und äusserer Beobachtung keine feste Grenze zu ziehen ist. Mit „Innen" und „Aussen" kann man hienach von vorn herein nichts ausrichten, denn ich kann überhaupt keine Vorstellungen

ausser mir haben, wenn auch die Theorie richtig sein sollte, nach welcher ich die wahrgenommenen Gegenstände nach Aussen versetze. Sehen und Denken ist gleich innerlich und gleich äusserlich. Daher soll auch die naturwissenschaftliche Methode auf die Psychologie angewendet werden. Die Thierpsychologie soll weiter ausgebildet werden. Versuche an neugebornen Kindern können wichtige Ergebnisse liefern. Die Völkerpsychologie ist weiter zu verfolgen und die Moralstatistik, ja die gesammte Statistik ist für die gesammte Anthropologie zu verwerthen.

Die Physiologie der Sinnesorgane, zu welcher der Verfasser zuletzt übergeht, erscheint ihm als dasjenige Feld menschlicher Forschung, auf welchem die empirische Methode ihre höchsten Triumphe gefeiert habe, und auf welchem sie dennoch zugleich bis unmittelbar an die Grenzen unseres Wissens führe und uns von dem jenseitigen Gebiete wenigstens so viel verrathe, dass wir von dem Vorhandensein eines solchen überzeugt sein müssen. Mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher sich Alles bisher der mechanischen Betrachtung gefügt habe, wurden auch Vorstellungen in uns erzeugt, welche ihr eigenthümliches Wesen unserer Organisation verdankten, obwohl sie von der Aussenwelt veranlasst würden. Um die grössere oder geringere Tragweite der Consequenzen dieser Beobachtungen drehe sich die ganze Frage vom Ding an sich und der Erscheinungswelt.

Indem wir mitten durch die Consequenzen des Materialismus hindurchschreiten, bemerken wir nach dem Verfasser, dass derselbe Mechanismus, welcher unsere sämmtlichen Empfindungen hervorbringt, jedenfalls auch unsere Vorstellung von der Materie erzeugt. Die Materie im Ganzen kann so gut bloss ein Produkt meiner Organisation sein, — muss es sogar sein — wie die Farbe oder wie irgend eine durch Contrasterscheinungen hervorgebrachte Modification der Farbe. Hieraus leitet der Verfasser drei Schlüsse ab:

1) Die Sinnenwelt ist ein Produkt unserer Organisation. 2) Unsere sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes. 3) Unsere wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die wirklichen Aussendinge. Wir haben stets nur das Produkt von Beiden vor uns.

Der Verfasser hält dafür, dass der einzige Weg, welcher über die Einseitigkeiten des Materialismus hinausführe, mitten durch seine Consequenzen hindurchgehe. Es sei denn also, ruft er aus, dass es im Körper einen physischen Mechanismus gibt, welcher die

Schlüsse des Verstandes und der Sinne hervorbringt; dann stehen wir unmittelbar vor den Fragen: Was ist der Körper? Was ist der Stoff? Was ist das Physische? Und die heutige Physiologie muss uns, so gut wie die Philosophie, auf diese Frage antworten, dass dies Alles nur unsere Vorstellungen sind; nothwendige Vorstellungen, nach Naturgesetzen erfolgende Vorstellungen, aber immerhin nicht die Dinge selbst. Dadurch schlägt nach dem Verfasser die consequent materialistische Betrachtung sofort in eine consequent idealistische um. Denn es ist keine Kluft in unserem Wesen anzunehmen. Wir haben nicht einzelne Functionen unseres Wesens einer physischen, andere einer geistigen Natur zuzuschreiben, sondern wir sind in unserem Recht, wenn wir für Alles, auch für den Mechanismus des Denkens, physische Bedingungen voraussetzen. Wir sind aber nicht minder in unserem Recht, wenn wir nicht nur die uns erscheinende Aussenwelt, sondern auch die Organe, mit denen wir diese auffassen, als blosse Bilder des wahrhaft Vorhandenen betrachten. Das Auge, mit dem wir zu sehen glauben, ist selbst nur ein Produkt unserer Vorstellung, und wenn wir finden, dass unsere Gesichtsbilder durch die Einrichtungen des Auges hervorgerufen werden, so dürfen wir nie vergessen, dass auch das Auge sammt seinen Einrichtungen, der Sehnerv sammt dem Hirn und all den Strukturen, die wir dort noch etwa als Ursachen der Denkens entdecken möchten, nur Vorstellungen sind, die zwar eine in sich selbst zusammenhängende Welt bilden, jedoch eine Welt, die über sich selbst hinausweist. Somit ist nach dem Verfasser der Streit zwischen Körper und Geist zu Gunsten des letzteren geschlichtet, und damit erst die wahre Einheit des Bestehenden gesichert. Denn während es stets eine unüberwindliche Klippe für den Materialismus blieb, zu erklären, wie aus stofflicher Bewegung eine bewusste Empfindung werden könnte, so ist es dagegen keineswegs schwer zu denken, dass unsere ganze Vorstellung von einem Stoff und seinen Bewegungen das Resultat einer Organisation von rein geistigen Empfindungsanlagen ist.

Der dritte (und letzte) Abschnitt: Der ethische Materialismus und die Religion, erkennt die Unzulänglichkeit, ja Verderblichkeit des materialistischen Princips für die Gestaltung des praktischen Lebens, verwirft das Princip des Egoismus und die Lehre von der angeblichen Harmonie der Interessen und erwartet einen Umschwung zum Bessern in unsern socialen Zuständen mit ihren mannigfaltigen Schäden von den Ideen des in seinem wahren Wesen ergriffenen Christenthums. Nach der Auffassung des Verfassers dürfen wir der stillen, aber beständigen Wirkung der christlichen Ideen nicht

nur unsern moralischen, sondern selbst den intellektuellen Fortschritt grossentheils zuschreiben, doch können diese Ideen ihre volle Wirksamkeit erst entfalten, wenn sie die kirchliche und dogmatische Form zerbrechen, in die sie eingehüllt waren, wiewohl sie auch in dieser Form ihre segenvollen Wirkungen nie ganz verleugnen. Wir stehen in einer Uebergangsepoche. Ihre friedliche Durchlebung ist wünschenswerther, allein eine stürmische wahrscheinlicher. „Oft schon war eine Epoche des Materialismus nur die Stille vor dem Sturm, der aus unbekannten Klüften hervorbrechen und der Welt eine neue Gestalt geben sollte.“ Der Verfasser glaubt bereits zu sehen, wie das Interesse zur theoretischen Ergründung der Probleme im Erlöschen begriffen sei und dafür die erregten Leidenschaften den Schauplatz betreten.

Wir sehen leicht, dass uns in der Lehre des Verfassers ein modificirter Kantianismus vorgetragen wird. Er charakterisirt sich als formaler Idealismus. Der formale Idealismus versteigt sich nicht bis zur Leugnung einer von unsern Vorstellungen unterschiedenen Welt. Ein wahrhaft Vorhandenes erkennt er an*). Dasselbe wird uns nur so bekannt, wie es in unseren Vorstellungen erscheint, wir kennen nur die Erscheinung des wahrhaft Vorhandenen, sein Wesen, das Ding an sich oder die Dinge an sich erkennen wir nicht. Allein hiegegen lässt sich doch erinnern, dass wir wissen, dass Erscheinungen nicht wesenlos sein können, also ein Wesen, welches nicht minder nothwendig sein muss, voraussetzen. Da ein Wesen in seinen Erscheinungen sich offenbart, so muss das Wesen durch seine Erscheinungen erkennbar sein. Da die Erscheinungen weder aus einer Wesenheit, die nur endlich wäre, noch aus einer Wesenheit, die bewusstlos wäre, erklärt werden können, so vermögen sie nur aus einem unendlichen Bewusstseienden erklärt zu werden und der Theismus erweist sich als eine wissenschaftliche Nothwendigkeit.**) Ist andererseits die Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen unmöglich auf eine Mehrheit von producirenden Wesen, Trägern oder Wurzeln zurückzuführen, so ist auch die Einheit und die Untheil-

*) Offenbar will der Verfasser nur so verstanden sein, wiewohl er dem Ausdrucke nach mitunter an den materialen Idealismus anstreift, ähnlich wie es Kant selbst begegnet war. Auch wird man nicht zuviel behaupten, wenn man sagt, dass der Verfasser öfter dem Materialismus zurechnet, was nur der Methode des Empirismus zu gut zu schreiben ist.

**) Wir können zwar mit dem Pantheismus Smetana's nicht einverstanden sein; aber von seinem Standpunkte aus hat er doch gute Bemerkungen über die Einseitigkeit des Idealismus gemacht. S. der Geist, sein Entstehen und Vergehen von Dr. A. Smetana. S. 129, 134 und 156.

barkeit unseres Seelenwesens festgestellt. Hiemit gelangen wir zu den Grundlagen einer von dem nichts erklärenden formalen Idealismus des Verfassers weit verschiedenen Weltanschauung, welche als theistischer Idealismus oder Realidealismus den Materialismus in der Wurzel aufhebt und über die gelehrte Unwissenheit des formalen Idealismus hinausführt. Als erster Versuch einer umfassenderen Geschichte des Materialismus ist das vorliegende Werk achtungswerth. Doch sind noch höhere Forderungen an eine solche Geschichte zu stellen, als sie der Verfasser sich gestellt hat. Vor Allem zeigt uns derselbe nicht die Genesis des Materialismus bei den Griechen aus den ihm vorausgegangenen Bewegungen und Richtungen der Philosophie. Dann gibt er uns kein geschichtliches Bild der Reaktion gegen den Materialismus, wie sie schon mit Anaxagoras begann, sich aber vollständiger in Sokrates, Platon und Aristoteles darstellte. Das Wiederauftreten des Materialismus mit Epikur wird uns nicht hinlänglich in seinen feindlichen und freundlichen Bezügen zu den vorausgegangenen philosophischen Richtungen aufgezeigt. Der Stoicismus, der doch auch materialistisch ist oder doch hylozoistisch-naturalistisch, wird fast ganz übergangen. Die ihren spekulativen Elementen nach mächtige Reaktion des Neuplatonismus gegen den Materialismus wird nicht völlig gewürdigt. Die Lehren der christlichen Kirchenväter in ihrem Verhältniss zum Materialismus kommen fast nicht in Betracht. Die arabischen, jüdischen und scholastischen Philosophen werden nicht eingehend genug berücksichtigt. Gleiches gilt von den italienischen Naturphilosophen. Der neuere deutsche Materialismus wäre umfassender zu schildern gewesen und die Reaktion gegen diesen Materialismus hätte in ihren wichtigsten Erscheinungen beleuchtet werden sollen.

Der modificirte Kantianismus des Verfassers als formaler Idealismus widerlegt wohl den Grundirrthum des Materialismus. Aber er räumt ihm dennoch für die Entwickelungsgeschichte der Wissenschaft zu viel ein und stellt ihm als vermeintliche Consequenz desselben ein System entgegen, welches in seinem formal idealistischen, rationalistisch-deterministischen Charakter weder den Empiriker, noch den Offenbarungsgläubigen, noch den nach Wesenserkenntniss strebenden Philosophen befriedigen kann und hinter welchem direct oder indirect der Naturalismus sich verbirgt. Der Naturalismus ist nur der monistische Materialismus, wie der Materialismus der pluralistische Naturalismus ist. Das Bewusstlose, das Geistlose, das Blinde, das Dumme ist der Brüder gemeinschaftlicher Vater.